This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

6000080

34

Geschichtliche Darstellung

der

jüdisch-alexandrinischen

Religions-Philosophie.

Verfaßt

von

August Ferdinand Dähne,

der Philosophie Doctor, der Theologie Licentiaten und Privatdocenten an der Königl. vereinigten Friedrichsuniversität zu Halle und ordentl. Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig.

In zwei Abtheilungen.

Erste Abtheilung.

Halle,
Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.

1834.

Geſchichtliche Darſtellung

der

jüdiſch-alexandriniſchen

Religions-Philoſophie.

Verfaßt

von

Auguſt Ferdinand Dähne,

der Philoſophie Doctor, der Theologie Licentiaten und Privatdocenten an der Königl. vereinigten Friedrichsuniverſität zu Halle und ordentl. Mitgliede der hiſtoriſch-theologiſchen Geſellſchaft zu Leipzig.

In zwei Abtheilungen.

Erſte Abtheilung.

Halle,
Verlag der Buchhandlung des Waiſenhauſes.

1834.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

Vorrede.

Ich übergebe hiermit dem gelehrten Publico ein Werk, welches, mit der wärmsten Liebe von mir gepflegt, seit längerer Zeit den Mittelpunkt meiner wissenschaftlichen Studien ausgemacht hat, obschon es weder den eigentlichen Grund, warum ich ihm meine Kräfte widmete, noch auch das letzte Ziel, was ich mit ihm beabsichtige, in sich selbst trägt. Vielmehr ist es in Wahrheit der christliche Alexandrinismus, der Beides, wie Grund so letztes Ziel dieser Arbeit umfaßt; diese erste christliche Religions-Philosophie, deren eigenthümlicher, ich weiß nicht, ob das religiöse Gemüth oder das religiöse Erkennen gewinnreicher beschäftigende Charakter und deren hohe, durch ihren innern Gehalt und durch das äußere Ansehen hochgeachteter, der Kirche heiliger Lehrer, ihrer ersten Urheber und Beförderer, fast alle kommende Jahrhunderte mehr oder minder kräftig ergreifende Bedeutung mit unwiderstehlichem Reize zunächst meine Aufmerksamkeit auf sich zog.

Allein so wie ich die vornehmsten Repräsentanten dieser christlich-philosophischen Methode kennen gelernt hatte, war ich überzeugt, daß sie, excentrisch, den Grund ihres Entstehens nicht in sich selbst trage, da sich in ihr der vollkommen genügende Grund ihrer Er-

klärung nicht finden lasse. Hiervon überzeugte ich mich um so leichter und um so gewisser, da die diesen feindlich entgegenstehenden positiven Theologen die Beschuldigung wider sie laut ausgesprochen, daß sie nicht an der reinen christlichen Lehre festhielten, sondern auch in frühern Philosophumenen und Theologumenen die Quelle ihrer religiösen Ueberzeugung fänden, und sie selbst, wenn freilich nicht solche Beschuldigung ausdrücklich zugestanden hatten, doch durch Berufung auf frühere Lehrer und Lehre zur Bestätigung der eignen oder vielmehr der christlichen Grundsätze ihr nicht eben ihr Gewicht nahmen. Nun bezog sich zwar Anschuldigung und Berufung fast ausschließlich auf die classische Philosophie des griechischen Alterthums: indeß so viel leuchtete alsbald klärlich ein, daß, wenn schon einige Aussprüche des christlichen Alexandrinismus mit dieser übereinkamen, oder auch wörtlich aus ihr entlehnt waren, doch der eigentliche philosophische Genius, der beide beherrschte, ein durch und durch verschiedener war. Niemals hatte die classische Philosophie von einer alle Seligkeit in sich einschließenden, ja, alle unsre Ahnung von solcher weit überragenden Anschauung Gottes gesprochen, oder auch gerade den menschlichen Körper als Hemmniß aufgewiesen, welches wie dem gleich Sein mit Gott so zwar auch jener anschauenden Seligkeit des Menschen entgegenstehe, aber doch durch Askese entfernt werden möge, wenn schon nur auf Augenblicke im irdischen Dasein. Und doch fand ich, je tiefer ich einzudringen glaubte, um so klärer, daß gerade diese beiden Lehrsätze, auf diese oder auf eine andere Weise begründet, und zu diesen oder andern Folgesätzen ausgedehnt die eigentliche Unterlage bildeten, auf welcher aller christ-

lich-philoſophiſche Alexandrinismus im ſpeculativen wie im praktiſchen Momente ruhe.

Genöthigt alſo den Erklärungsgrund dieſer philoſophiſchen Methode anderwärts zu ſuchen, den ſie, die offenbar widerſtrebende religiöſe und philoſophiſche Intereſſen in ſich vereinigende, nicht in ſich finden konnte und auch zu Folge hiſtoriſchen Zeugniſſes nicht in ſich fand, wandte ich meinen Blick zuerſt auf den heidniſchen, alexandriniſchen Neuplatonismus, deſſen überwiegendes Anſehen zur Zeit der Entwickelung des chriſtlichen Alexandrinismus und deſſen mannichfaltige äußere Berührungen mit dieſem die Vermuthung eines innern Zuſammenhanges nahe legten. Ich widmete nun dem Plotinus namentlich, dem älteſten und ächteſten Vertreter der heidniſch-neuplatoniſchen Philoſophie, um ſo ausdauernde und ungetheiltere Aufmerkſamkeit, je größere Schwierigkeiten er mir theils durch ſeine minder klare Denkweiſe, theils und vornehmlich durch den oft faſt bis zur Unverſtändlichkeit verdorbenen griechiſchen Text entgegenſtellte, ein Text, deſſen Dunkelheit vielleicht ſelbſt Creuzer's durch Schärfe und Gelehrſamkeit ſo oft an ſich ſchon glücklicher und hier noch durch mannichfache Hülfsmittel ſicherer geleiteter Blick nicht ganz wird durchdringen können (ſo begierig ich auch ſeiner ſchon ſo lange vergebens erwarteten Ausgabe dieſes Philoſophen entgegenſehe), da dieſe ſich in eine Zeit zu verlieren ſcheint, bis wohin keine Hülfsmittel mehr reichen, ja bis zu Plotin's ſprachlicher Eigenthümlichkeit und Nachläſſigkeit ſelbſt.

Und ganz geirrt hatte ich mich in der vermutheten Wichtigkeit dieſer Studien für meinen Zweck nicht.

Ich fand theilweis augenſcheinlich-innern Zuſammenhang. Einzelne Anſichten wie ganze Ideenverbindungen, die in dem chriſtlich-philoſophiſchen Kyklus ganz unbegreiflich fremd daſtanden, gewannen nun einen Anhalt und in ihm eine Erklärung. Es offenbarte ſich nicht ſelten ein geſchichtlich-vermittelnder Verband, der, da er eben nicht in der Sache ſelbſt begründet lag, ohne dieſen nur zufällig und willkührlich auf dieſe oder jene Weiſe hätte vermuthet werden können. Die äußere Frucht dieſer Studien war eine kleine Schrift über Klemens von Alexandrien und die Spuren neuplatoniſcher Philoſophie in deſſen Gnoſis,[1]) in welcher ich einige Belege zu dem eben jetzt Berührten niederlegte und welche, ſo weit ſie als akademiſche Gelegenheitsſchrift Beachtung finden konnte, mit der aufmunterndſten Freundlichkeit aufgenommen worden iſt.

Indeſſen fand ich auch in dieſer Combination den Beruhigungspunkt für meine Forſchungen noch nicht. Vorerſt blieben doch noch immer viele einzelne Erſcheinungen im chriſtlichen Alexandrinismus unverbunden, unbedingt und ſomit unbegriffen wie unbegreifbar, und dann war mir überhaupt nicht weniger unerklärlich, wie ſich die heidniſch-alexandriniſche Philoſophie durch ſich gebildet haben könne, als dieſe Bedenklichkeit den chriſtlichen Alexandrinismus ſelbſt traf. Oder wie? Wenn es anders ein Geſetz, wie im phyſiſchen Wachsthume ſo in der geiſtigen Entwickelung iſt, daß, obſchon Einzelne ſich von ihrer Zeit losſcheiden mögen, aber auch darum von

1) De γνώσει Clement. Alexandrini et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis. Commentat. hist. theolog. Lips. 1831. 8.

dieſer unverſtanden oder unbeachtet vorübergehn, doch keine allgemeine Weiterbildung des menſchlichen Geiſtes in ſeinem Ganzen möglich ſei, die nicht in deſſen früherem Zuſtande ihren ſie zunächſt veranlaſſenden Grund findet: ſo würde ich entweder an dieſem Geſetze haben irre werden müſſen, oder ich konnte im Heidenthume ſelbſt nicht die Urſache des neuplatoniſchen Heidenthumes erkennen. Wie fern ſtand letzteres nicht allen Formen, zu welchen ſich dieß früher beſtimmter entwickelt hatte; wie fern nicht namentlich denen, die in der Zeit, in welcher es ſich bildete, die vorherrſchendſten waren, dem Materialismus der Stoiker, der Genußſucht der Epikureer, der *Skepſis* der damals geltenden Akademie? Im Chriſtenthume ſelbſt etwa den erſten Entwickelungskeim für daſſelbe zu finden, wie Mosheim meinte, fand ich ſchon deßhalb unſtatthaft, weil es ſich in ſeinen erſten Aeußerungen weithin bis in eine Zeit verliehrt, wo aller Einfluß des Chriſtenthums undenkbar wird; dem Verſuche Vieler im natürlichen Ueberſprunge aus einem Extreme zum andern das vermittelnde Band zu ſuchen, welches die beiden Entwickelungspartien (die frühere heidniſche und heidniſch-alexandriniſche) verknüpfe, ſtand außerdem, daß das frühere Extrem bereits ſeit Langem beſtanden hatte, ehe es zum andern übergeſprungen wäre und ſo ſchon indirect bezeugte, daß es auch als Extrem noch Etwas fordere, um das Weitere zu erklären, das Andere entgegen, daß ein ſolcher Umſchwung erſt dann pſychologiſch-hiſtoriſche Wahrheit in ſich tragen würde, wenn er vom Volke ausgegangen wäre, indem ein unmittelbares, religiöſes Bedürfniß, welches zunächſt alle entgegenſtehende Meinungen der Philoſophen bei Seite geſetzt

BIBLIOTHECA BODLEIANA

die im Heidenthume erwirkte Modification, die damals kräftiger auftrat, als der eigentliche philosophische Stamm, theilweis umgestaltet wurde.

Hierin die Ausführung Dessen, was ich im Eingange dieser Vorrede sagte, daß dieß Werk wenn schon seit geraumer Zeit der Mittelpunkt einer Studienreihe, doch weder deren Anfang noch eigentliches Ziel bilde. Ob nun aber diese letztern Worte in dem Sinne zu fassen seien, daß ich selbst in einem zweiten Theile den heidnischen Neuplatonismus [2]) und in einem dritten die an sich schönste und reichste Periode dieser philosophischen Richtung, die den christlichen Theologen überhaupt und insbesondere den Forscher christlicher Geschichte vor Allem mit hoher Theilnahme erfüllende Vereinigung und theilweise Verschmelzung derselben mit dem Christenthume im christlichen Alexandrinismus darstellen werde (wozu allerdings schon nicht unbedeutende Vorarbeiten von mir vollendet sind), oder ob Solches einem Andern zu überlassen sei, den aber dann hoffentlich ein durch weniger Schwierigkeiten minder beschwerlicher Weg zum Ziele führen wird, muß vornehmlich davon abhangen, in welchen Verhältnissen mir späterhin von der Vorsehung mein Wirkungskreis angewiesen werden wird. An dem Interesse wissenschaftlicher und sachkundiger Freunde religiösen und namentlich christlichen Glaubens an solcher Aufgabe zwei-

2) Ueber welchen wir nächstens dem von ihm (in s. quaestionum de dialectica Plotini ratione fasc. I., specimen historiae philosophiae alexandrinae [jedoch, wie es scheint, bloß der heidnischen] a se conscribendae. Numburg. 1829. 4.) versprochenen Werke des Herrn Prof. Steinhart in Pforte entgegensehen können.

fele ich so wenig, als ich wünsche an dem Beifalle derselben an meiner Ausführung dieser zweifeln zu dürfen.

An dieses Interesse kann auch schon der Gegenstand dieses ersten Theils einen, wie ich glaube, um so gerechteren Anspruch erheben, da er gerade nicht nur für die Studien der geschichtlichen Theologie, sondern auch für die der exegetischen mannichfach fördernde Berührungspunkte darbietet.

Der Nutzen, welchen die Kenntniß der jüdisch-alexandrinischen Schriftsteller und namentlich des Philo für die Auslegung der heiligen Schriften des N. T. darbietet, ist in einer gewissen Sphäre fast niemals verkannt und auch zum Theil recht glücklich herausgestellt worden. Ich meine hier zunächst diejenige Sphäre, die ich die der eigentlichen Philologie nennen möchte, in welcher der eigenthümliche Gebrauch dergleichen einzelnen Worte und Redensarten hervorgehoben und auf ähnliche des N. T. angewendet wurde, die unabhängig von dem besondern philosophischen Sprachgebrauche der jüdischen Alexandriner sich in ihnen als Repräsentanten späterer Gräcität überhaupt vorfinden. Diese Bemühungen, denen sich in ältern Zeiten namentlich Johann Alberti,[3]) Johann Bened. Carpzov[4]) und Löbner,[5]) in neuern Schef-

---

3) Specimen observationum in N. T. ex Philonis libro de opificio mundi erutarum, in dem Bremer Museo Vol. I. 1. p. 106. sqq.

4) Sacrae exercitationes in S. Pauli epist. ad Hebraeos ex Philone, Alexandrino. Helmst. 1750. 8.

5) Observationes ad N. T. e Philone, Alexandrino. Lips. 1777. 8. Vergl. mit 2 Programmen Adam Friedr. Kühn's spici-

ser [6]) und gewiſſermaßen Schneckenburger [7]) unterzogen, werden durch dieſes Werk natürlich nur ſehr gelegentlich gefördert werden können.

Allein auch ein anderer Zweig der Wichtigkeit, welche die vertrautere Kenntniß der jüdiſchen Alexandriner für Exegeſe hat, konnte in einzelnen Momenten nicht leicht unbemerkt bleiben. Schon der Verſuch das Prooemium des Johannes zu erklären führte die Interpreten faſt mit Nothwendigkeit zur Kenntnißnahme der jüdiſch-philoſophiſchen Terminologie unſrer Alexandriner. Daß aber die Nützlichkeit oder vielmehr die *Nothwendigkeit* in letzterer behufs der Erklärung der neuteſtamentlichen Schriften erfahren zu ſein, ſich nicht bloß auf dieß Prooemium erſtrecke, ſondern eine ungleich weitere Ausdehnung für ſich fordere, iſt zwar allerdings ſeltener erkannt worden, indeſſen doch von Großmann [8])

---

legium Loesneri observationum ad N. T. e Philone, Alexandrino. Sorav. 1783. 4. (ein zweiter verbeſſerter Abdruck Pfort. 1785. 8.)

6) Quaestiones Philonianae. Quaest. II.: De usu Philonis in interpretatione N. T. Marb. 1831. 8.

7) In ſeiner annotatio ad epistol. Jacobi perpetua, cum brevi tractatione isagogica. Stuttgard. 1832. 8., in welcher auf den Philo eine vorzügliche Rückſicht genommen iſt.

8) De philosophiae Judaeorum sacrae vestigiis nonnullis in epist. ad Hebraeos conspicuis. Libellus, quo V. S. V. Christoph. Frid. Enkio, rell., sacra semisecularia muneris ecclesiastici pie gratulati sunt collegae Lipsienses. Lips. 1833. 4. — Vergl. auch hiermit die ſich jedoch in einem etwas andern Kreiſe bewegende Abhandl. v. Ammon's de vestigiis theoleg. Judaic. in epist. ad Roman., in Deſſen nov. opusc. theol. Gotting. 1803. 8.

und Schneckenburger[9]) nicht ganz unbeachtet geblieben. Auch habe ich selbst beiläufig, theils in einer frühern Abhandlung, [10]) theils in diesem Werke [11]) hierauf aufmerksam gemacht. Diese ganze Untersuchung wird nun aber natürlich durch richtige Einsicht in die jüdisch-alexandrinische Philosophie und deren Terminologie wesentlich gefördert, oder vielmehr erst begründet. Die Anwendung und theilweis weitere Durchführung der in letzterer Hinsicht in diesem Werke gegebenen Resultate auf die Exegese des N. T. würde noch Manches und Ersprießliches zu leisten vermögen, wozu sich mir vielleicht an einem andern Orte passende Gelegenheit darbietet.

Dagegen verzichte ich gerne auf einen andern Gebrauch, den man vielleicht von dieser Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie machen möchte, da man letztere selbst mehrfach für diesen Zweck herausgestellt hat. Ich meine den Gebrauch behufs der Nachweisung, daß nicht nur die sprachliche Fassung der Lehren im N. T. und nicht nur die historische Modification des christlichen Geistes vom spätern philosophischen Standpunkte aus, sondern des Christenthums eigenstes Wesen, Jesu Christi eigne Lehre vom göttlichen Sein und Wirken und von den menschlichen Pflichten eine, wenn auch die schönste, Manifestation in der Entwicke-

---

9) Die natürliche Theologie des Paulus und ihre Quellen in Dessen Beiträgen zur Einleitung ins N. T. und zur Erklärung seiner schwierigen Stellen. Stuttgart 1832. 8. No. 10.

10) Einige Bemerkungen über die Schriften des Juden Philo, angeknüpft an eine Untersuchung über deren ursprüngliche Anordnung in den theol. Studien u. Kritiken von Ullmann und Umbreit Jahrg. 1833. Heft 4. S. 1008. N. a.

11) Vergl. z. B. S. 62. Note 57., S. 390. N. 514.

lungsreihe alexandriniſcher Philoſophie geweſen ſei. Ich würde einen ſolchen Gebrauch dieſer Studien auch nicht einmal im Allgemeinen mißbilligend zu bezeichnen für nöthig geachtet haben, zumal da er bei einer genauern Kenntniß jener philoſophiſchen Methode, wie ſie nach meinen Wünſchen dieß Buch gewähren ſoll, in ſeinem Urgrunde ſelbſt immer klärer hervortritt, wenn nicht noch in der neueſten Zeit ein Recenſent der ſchwickert-ſchen Bibliothek der griechiſchen Kirchenväter, dem Theile [12]) antwortete und namentlich Gfrörer [13]) in dieſem Betrachte in die Fußtapfen der freilich unter einander ſelbſt nicht wenig verſchiedenen Männer, eines Lohdius, [14]) eines Bahrdt, [15]) eines Ballenſtedt [16]) und der Verfaſſer einiger Abhandlungen in den Beiträgen zum vernünftigen Denken [17]) getreten wären.

Was nun ferner die Hülfsmittel anlangt, die für den Gegenſtand der folgenden Unterſuchungen ſchon vorhanden ſind: ſo ſind die ſpecialen zugleich mit den Quellen an den einzelnen betreffenden Orten beſonders angegeben worden. Aus ihnen iſt auch verhältnißmäßig am meiſten Gewinn zu ſchöpfen. Die allgemeinen Geſchichten der Philoſophie, von denen die neueſte von H. Rit-

---

12) Chriſtus und Philo in Winer's und Engelhardt's neuem theol. Journ. Band 9. (1829.) St. 4. S. 386. ff.

13) Im Vorworte zu ſ. kritiſchen Geſchichte des Urchriſtenthums, Stuttgart 1831. 8.

14) Dissert. de modo summam religionis Christianae ante Christum tradendi ejusque vestigiis in Philone Judaeo. Lips. 1704. 4.

15) In ſ. Briefen über die Bibel im Volkstone, Berlin 1784. ff. 8.

16) Philo und Johannes u. ſ. w. Braunſchweig 1802. 8.

17) Beſonders Heft 1. S. 44. ff. und Heft 7. S. 142. ff.

ter noch nicht bis zu diesen gediehen ist, sind alle über den jüdischen Alexandrinismus, den sie auch in seiner historisch-philosophischen Bedeutung minder kannten, mehr oder weniger kurz und dürftig, liegen auch nun der Zeit ihrer Abfassung nach größerntheils so fern von uns, daß sie nur mit steter und umfassender Berücksichtigung des seitdem auf dem Gebiete der Quellen-Bekanntschaft, -Kritik und -Erklärung Geleisteten oder Vorbereiteten benutzt werden können. Am Meisten tritt hier noch Buhle hervor. Ueber die allgemeinen Geschichten der jüdischen Philosophie, deren Wichtigkeit der bedeutenden Anzahl derselben nur sehr unvollkommen entspricht, behalte ich mir vor in der Vorrede zur zweiten Abtheilung einige Nachrichten mitzutheilen, da ich bis dahin noch einige Werke zu erlangen hoffe, deren kürzere Beurtheilung zweckdienlich sein möchte. Ueber jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie in ihrem Ganzen kenne ich kein Werk. Denn Gfrörer's kritische Geschichte des Urchristenthums, [18]) welche für den ersten Band sich als Aufgabe gestellt hatte: Philo und die alexandrinische Theosophie oder den Einfluß der jüdisch-ägyptischen Lehre auf die des N. T. gibt nicht sowol eine solche Geschichte; denn sie berichtet gar Nichts (wenigstens nach dem freilich eben hierin sehr unvollkommenen Plane des Werks) über diese philosophische Methode, über deren Ursprung und deren eigenthümlichen Charakter im Allgemeinen, sondern ist ausschließlich ein Aggregat von Abhandlungen über einzelne hierher gehörige Punkte, deren dann an den einzelnen betreffenden Orten gedacht

18) S. Note 15. Bis jetzt ist nur der 1. Band in 2 Abtheilungen erschienen.

worden ist. Matter's alexandrinische Schule [19]) bewegt sich zunächst überhaupt auf einem andern Gebiete und konnte dem Plane des Werkes gemäß, der die ganze äußere wie innere Erscheinung dieser Schule umfaßt und in letzterm Betrachte jeder wissenschaftlichen dort gepflegten Richtung gleiches Recht angedeihen lassen mußte, unserm Gegenstande nur sehr getheilte und vorübergehende Aufmerksamkeit widmen. Für die Geschichte der übrigen einzelnen Wissenschaften dagegen, welche vorzüglich und wie sie zu Alexandrien geübt worden seien, worüber ich in diesem Werke (S. 12. ff.), gleichfalls in Folge meines Planes, nur kürzlich sprechen konnte, *sind bei Matter* die einzelnen nähern Data zu finden, worauf hier im Allgemeinen hingewiesen zu haben genügen mag.

Bei Erwähnung der allgemeinen Hülfsmittel für jüdisch-alexandrinische Religions-Philosophie insbesondere kann ich nicht unerwähnt lassen, daß uns auch aus dem Alterthume einige Mittheilungen über diese aufbehalten worden seien, welche als Mittheilungen Solcher, die sich nicht selbst dieser philosophisch-religiösen Richtung ergaben, auf keinen andern Platz als auf den der frühesten Hülfsmittel Anspruch machen können. Die offenbar wichtigste hierauf bezügliche Stelle findet sich in **Euseb. Praepar. evangel. VII. 12. p. (edit. Colon. Franc. Viger. 1688. fol.) 320.—22.**, wo Euse-

19) Essai historique sur l'école d'Alexandrie et coup d'oeil comparatif sur la littérature grecque depuis le temps d'Alexandre le Grand jusqu' à celui d'Alexandre Sévère. Ouvrage couronné par l'Académie des inscriptions et belles lettres. 2 Tom. A Par. 1820. 8.

bius, bevor er aus Stellen der alexandrinisch-jüdischen Religions-Philosophen selbst nachweis't, daß diese außer Gott noch ein anderweit göttliches Wesen, als zweites Princip kennen gelehrt hätten, nach eignem besten Wissen deren Ansichten hierüber im Zusammenhange mit den beigebrachten Zeugnissen der heil. Schrift und ihren anderweit religions-philosophischen Ideen auseinanderzusetzen sich bemüht. Außerdem haben auch jezuweilen heidnische Schriftsteller der spätern Zeiten, wenn sie der Juden gedenken und eine kurze Einsicht in deren besondere religiöse Ueberzeugungen gewähren wollen, gerade auf deren alexandrinische Gestaltung Rücksicht genommen, in der diese nicht nur eine bedeutende äußere Ausdehnung gewonnen hatten, sondern auch heidnischen Schriftstellern noch die meisten Berührungspunkte darboten. Als wichtigere Stellen in diesem Betrachte habe ich ausgezeichnet **Diod. Sic. I. p. 105., Excerpt. Phot. ex ejusd. libr. XL. p. 542. sq., Strabon. Geograph. XVI. Cap. II. §. 35. p. 760. sqq., Dion. Cass. Histor. Roman. XXXVII. cp. 17. sqq. p. 122. sqq., Tacit. Histor. V. 5.** Doch sind natürlich alle diese Stellen von viel geringerer Bedeutung für Verständniß und Vervollständigung der uns sonst bekannten Quellen der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie, als vielmehr diese jene erklären und berichtigen müssen.

Ich habe nur noch einige wenige Bemerkungen anzufügen. Vorerst diese, daß ich die alten Schriftsteller nicht sowol nach den besten Ausgaben, als nach denen citiren werde, deren Abtheilungen, Seitenzahlen und Kapitel, den übrigen beigeschrieben zu sein pflegen, was besonders in der patristischen Literatur, wo die bes-

sern

sern Ausgaben nicht immer die zugänglichsten sind, mir sehr wichtig erschien. Aus diesem Grunde führe ich die Werke des Philo nach der Ausgabe von Turnebus und Höschel Frankf. 1691. Fol.; [20]) die des Klemens von Alexandrien nach der sogenannten sylburgischen Paris 1641. Fol. an, u. s. f., wodurch diese Citate von Jedem, der im Besitze einer der gewöhnlichen Ausgaben ist, leicht gefunden werden können. Dagegen bin ich natürlich in der Anführung der Textesworte stets den Recensionen gefolgt, die mir die besten schienen, habe auch bisweilen durch eigne, wo sie irgend bedeutender waren besonders angezeigte Verbesserungen, die mir nothwendig schienen, demselben seine ursprüngliche Farbe wiederzugeben versucht. Die Citate des A. T. sind stets nach den **LXX** gegeben, indem diese eigentlich den Canon der Alexandriner bildeten; differirt die Abtheilung dieser von der des Urtextes: so ist die letztere in Klammern beigefügt. Zuletzt nur noch die Notiz, daß ich das sogenannte 2. und 3. Buch des Philo **de vita Mosis** stets nur als zweites anführe, indem ich an einem andern Orte überzeugend dargethan zu haben meine, daß man nur zwei nicht drei Bücher dieser Schrift zählen darf. [21])

Die zweite Abtheilung, welche außer einem Register und einigen namentlich literarischen Zusätzen das 3. Buch, oder die Untersuchungen über die übrigen hi-

---

20) Natürlich sind hiervon diejenigen Werke ausgeschlossen, welche Mangey, Mai und Aucher zuerst edirten, da diese nach den Seitenzahlen ihrer Ausgaben citirt werden mußten. Doch sind diese dann immer besonders bezeichnet.

21) S. die Note 10. erwähnte Abhandlung S. 1031. ff.

Ideal aller dem Menſchen denkbaren Vollkommenheit S. 114. — 161.

Abſchnitt 2. Die eigentlich kosmologiſchen Principien Philo's. Die göttliche Dynamik. — Die Materie. Die Bildung des Weltalls . . . . . S. 161. — 288.

1.) Nothwendigkeit göttlicher Mittelkräfte überhaupt S. 161. — 170.

2.) Nothwendigkeit einer Materie . . . S. 170. — 175.

3.) Weitere Beſtimmungen Philo's über die Materie . . . . . S. 175. — 202.

4.) Weitere Beſtimmungen Philo's über die göttlichen Mittelkräfte . . . . . S. 202. — 246.

5.) Die göttliche Weltbildung. Beſchaffenheit der gebildeten (geiſtigen und ſinnlichen) Welten S. 246. — 288.

Abſchnitt 3. Die Anthropologie Philo's . . S. 288. — 340.

Abtheilung 2. Die Ethik Philo's . . . . S. 341. — 423.

Abtheilung 3. Jüdiſche National-Anſichten und Hoffnungen Philo's und deren Verhältniß zu ſeinen philoſophiſchen Speculationen. Vorzüglicher Werth der jüdiſchen Nation. Meſſias . . . . . S. 423. — 438.

Kapitel 3. Von der Uebung der alexandriniſch-jüdiſchen ethiſchen Grundſätze im Leben, oder von den Therapeuten und Eſſenern . . . . . S. 439. — 497.

Erſtes

Erstes Buch.

Darstellung der Entstehungsgründe einer Religionsphilosophie unter den alexandrinischen Juden. Deren Charakter und Entwickelungsgang im Allgemeinen.

Erstes Kapitel.

Mittheilungen über die politischen und wissenschaftlichen Verhältnisse Aegyptens und namentlich Alexandriens, in wie weit diese einen Einfluß auf die alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie äußerten. [1])

Der Keim zu den wissenschaftlichen und philosophischen Studien, die im Verlaufe ungefähr der 6 Jahrhunderte, in deren Mitte die Geburt Jesu fällt, in Aegypten und namentlich

1) Wir würden wahrscheinlich hierüber weit genauere Mittheilungen geben können, wenn wir nicht gerade auf diesem Gebiete sehr bedeutende Verluste alter und specialer, zum Theil einheimischer Nachrichten zu beklagen hätten. Ueber Alexandrien insbesondere hatten geschrieben: der arabische, in Athen gebildete Sophist Kallinikus in 10 BB. περὶ τῶν κατ' Ἀλεξάνδρειαν (s. Suid. lex. u. d. Namen), Kallixenus Rhod. περὶ Ἀλεξανδρείας, dessen Athenaeus V. p. 196. A. u. IX.

in Alexandrien gepflegt, zwar auch nach andern Richtungen menſchlichen Forſchens hingewendet, jedoch vorzugsweiſe auf das religiöſe Leben bezogen wurden; dieſes dann aber auch in den ſonſt ſo weit von einander geſchiedenen Modificationen des heidniſchen, jüdiſchen und chriſtlichen Glaubens mit einem gemeinſchaftlichen, ſcharf bezeichneten und vorzüglich intereſſanten Charakter durchzogen, war kein einheimiſches Erzeugniß des Landes. Auch möchte zu ſolchem ſchwerlich die natürliche Beſchaffenheit deſſelben geeignet ſein; [2]) denn unverhältnißmäßig ſchneller und kräftiger als der kältere, das Allgemeine

---

p. 387. D. (edit. Casaub. Lugd. 1657.) Erwähnung thut, Apollonius Rhod. ἡ τῆς Ἀ. πτίσις (bei dem Scholiaſt. zu des Nikander theriac. edit. Schneider. Lips. 1816. 8. p. 45.). Auch erwähnt Photius Cd. 279. Horapoll. περὶ τῶν παρ' Ἀ. — So ſind uns auch von den ziemlich zahlreichen alten Schriftſtellern über die ägypt. Geſchichte in dem uns betreffenden Zeitraume größtentheils nur wenige Fragmente übrig geblieben; ſo von Manetho, Prieſter zu Heliopolis unter Ptolem. Philadelph., dem er ſein W. Αἰγυπτιακῶν, 3 BB., widmete, von Eratosthenes, namentlich ſ. ägypt. Chronographie, Ptolemaeus Mendes., Apollon. Molo (dieſer wenigſtens nach Cosm. Indicopl. XII. edit. Venet. 1781. f. p. 172., der auch noch einige Andere nennt), und der Grammatiker Apion. Außerdem müſſen wir unſre Notizen aus den allgemeinen Werken des Polybius, Diodor. Sicul., Athenaeus, Strabo u. A. ſchöpfen, welche, eben ſo, wie jene Fragmente, in wie weit ſie unſern Zwecken dienen, unten näher angeführt werden. Unter den Hülfsmitteln für die Geſchichte Aegyptens und insbeſondere der wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen daſelbſt in dem Zeitraume, welcher uns beſchäftigt, ſ. außer den allgemeinen Geſchichtswerken u. denen über die Ptolemäer v. Vaillant (1701.), Champollion (1819.) u. Drumann (1821.) überhaupt, Chr. G. Heyne de genio saeculi Ptolem. opp. academ. (Gotting. 1785. sqq.) I. 76. sqq., u. Deſſ. Recognitionen dazu VI. p. 486. sqq. J. C. F. Manſo Alexandrien unt. Ptolem. 2., in Briefen des Römers Numerius Fabius Victor a. ſ. Bruder Marcus, in d. Samml. ſ. vermiſchten Schriften (Leipz. 1801.), I. p. 220. sqq. II. p. 321. sqq.

2) Hierüber ſ. Heeren's Ideen Th. 2., Ritter's Erdkunde Th. 1., vorzüglich Herder's Ideen Buch 12. Kap. 5.

und Begriffliche ſuchende und ſo eigentlich Wiſſenſchaft und Philoſophie baſirende Verſtand reift unter dem heißen Himmel, der es umſchließt, die ſchöpferiſche Einbildungskraft, die ſelbſt das Lebloſe beſeelt, das Allgemeine individualiſirt und das nur Gedachte ſchon deßhalb in den Kreis des wirklich Vorhandenen einführt. Und ſo ſcheinen denn ſeine Einwohner in der Eigenthümlichkeit ihrer geiſtigen Bildung ſchon von Natur mehr als auf begriffliches Wiſſen und Denken darauf hingewieſen, ſich durch eine Art ſinnlicher Vertrautheit mit dem Geiſtigen und Göttlichen zu charakteriſiren und je nach der Weiſe, zu welcher ſich dieſe wieder näher beſtimmt, und je nach der beſondern nationalen oder erworbenen Bildungsſtufe der Völker, mit denen ſie in Berührung treten, ſich hohe Verehrung oder ungemeſſenen Spott zuzuziehen, wobei es ihnen denn noch, eben auch in Folge ihres Klima's — welches an ſich eine große Anzahl Bedürfniſſe ganz oder doch in höherm Grade entbehrlich macht, die der Bewohner kälterer Länder nur ſehr ſchmerzlich oder auch auf keine Weiſe miſſen könnte; und welches auch überhaupt kein rechtes Wohlgefallen an dem ſinnlichen Leben gewinnen, ſondern daſſelbe mehr mit trübe geſtimmtem, ſich am liebſten in ſich ſelbſt zurückziehendem Geiſte betrachten läßt — erlaubt iſt, eine ſolche Vertrautheit mit dem Göttlichen durch ein äußerlich ſo abgeſchiedenes Leben glaubwürdiger und heiliger darzuſtellen, daß ihnen ein großer Theil Menſchen ſelbſt nicht einmal in der Beurtheilung, wie ſolches ihnen möglich ſei, folgen kann.

In ſolches asketiſch-myſtiſches Gewand gehüllt erſcheint die nationale Weisheit der Aegypter, wo ſie ſich nur zeigt. Darum vermochte auch die übergetragene griechiſche Weisheit, als dem Nationalgeiſte zu fremd, ſelbſt nicht einmal das Volk zu bilden, und während die alexandriniſchen Philoſophen ſich für philoſophiſch-würdige Beſtimmungen über das Weſen Gottes abmühten, dieſes zuletzt über alle, nicht nur körperliche, ſondern auch geiſtige Eigenſchaften des Menſchen hinausſchraubten, und es für ſo unendlich vollkommen gehalten wiſſen wollten, daß kein Wort, kein Gedanke, ja, keine Ahnung

vom eigentlichen Weſen Gottes in eines Menſchen Herz je gekommen ſei, verehrte die Menge neben ihnen, anſcheinend in dem möglichſt ſchneidenden Contraſte, ihre Katzen, Ibis, Apis, und andere angebliche Götter. Ich fügte jedoch nicht ohne Grund das Wort „anſcheinend“ an; denn eben ſchon die asketiſch-myſtiſche Denkweiſe der ägyptiſch-griechiſchen Philoſophen, die ſich an die nur berührten Theologumene anſchloß, daß der Menſch nämlich nichtsdeſtoweniger in die innigſte Gemeinſchaft mit Gott zu gelangen vermöge, wenn er durch Askeſe das Sinnliche, das im gewöhnlichen Zuſtande mit ihm verbunden ſei, unterdrückt habe, weiſt ſchon die Reaction auf, durch welche der Nationalgeiſt den fremdwirkenden Einfluß zu bannen und ſich zu aſſimiliren ſuchte. Mochte die Aeußerung des religiöſen Sinnes bei dem Volke und den griechiſch Gelehrten in den ſpätern alexandriniſchen Zeiten faſt noch weiter aus einander zu treten ſcheinen, als jene frühern in ihren frühern Elementen zuſammengeſtellt: weſentlich waren ſie ſich ſchon bei weitem näher gerückt, nur daß ſich die verwandten Principien bei jenem im ſinnlichen Gebiete bewegten, während ſie bei dieſen in das geiſtige hinübergeſpielt waren. Darum, als denn nun auch das Volk endlich durch das Chriſtenthum ſeinem ſinnlichen Kreiſe entrückt und zu dem Geiſtigen geweiht worden war, und als einige alexandriniſirende Philoſophen, ein Athenagoras, Pantänus, Klemens, Origenes, die früher-liebgewonnenen Ueberzeugungen mit der neuen Gotteslehre zu verſchmelzen gewußt hatten, ſchloß ſich auch die Menge, als ſich verwandten Geiſtes fühlend, enge an ſie an. Die Semneen der philoſophiſchen Therapeuten wandelten ſich in Lauren chriſtlicher Mönche, ſelbſt die eigenthümlichen Dogmen, zu deren Feſthaltung die philoſophiſche Begründung jenes asketiſchen Myſticismus mit mehr oder weniger Nothwendigkeit Veranlaſſung gegeben, wurden, ſo befremdlich ſie auch den Ohren Derer, die den Entwickelungsgang deſſelben nicht kannten, oder das Bedürfniß zu ſolchen nicht fühlten, klingen mußten, in die Glaubenslehre für die chriſtlichen Schüler übergetragen, und von dieſen, mochten

ſie jene Nothwendigkeit derſelben als Bedingniß für ihre endlichen Wünſche in klärerer oder trüberer Ausſicht vor ſich ſehen, willig aufgenommen, wodurch dann auch dieſe, verkündigt von dem beredten Munde der Gebildeten und getragen von dem Anſehen einer vorzüglich geachteten Gemeine und von dem heiligen Scheine eines gottſeligen Lebens, ſich in die weitere Ferne, freilich weder immer treu gefaßt, noch treu befolgt, verbreiteten.

Aber eben hiermit war denn nun auch das Ziel des philoſophiſchen und dann bald auch des wiſſenſchaftlichen Lebens überhaupt in Aegypten geſteckt. Der Gährungsſtoff, der von außen in den Nationalcharakter hineingeworfen worden war, hatte ſeine anregenden Kräfte verloren; die Differenzen, welche Entwickelung, Thätigkeit und Widerſtand nothwendig machten, waren gewichen; geiſtiger Schlummer trat wieder an ihre Stelle. Es mag wunderbar ſcheinen, wie die alexandriniſche Schule, nachdem ſie einige Jahrhunderte lang Muſter philoſophiſcher Forſchung und Toleranz geweſen war, im Laufe des 4ten und 5ten Jahrh. n. Chr. ſo plötzlich in das entgegengeſetzte Syſtem übertrat, und Männer an ihre Spitze ſtellte, wie einen Theophilus, Kyrillus, Dioskurus, die mit kaum ſonſt geſehener ſtarrer Wuth an ihren poſitiven Anſichten hingen: indeß bei ſchärferm Blicke theilt ſich der Nebel, der hierüber ruht; die unphiloſophiſche Nationalität Aegyptens war wieder in ihre frühern Rechte getreten, wenn ſie nun auch zum Theil Sätze umfaßte, die ſich durch die ihr feindliche Philoſophie in ihrer Mitte entwickelt hatten.

Der dem ägyptiſchen Genius alſo fremden Wiſſenſchaftlichkeit der Griechen hatten nur die Waffen derſelben eine bleibende Stätte erkämpfen können. Zwar Alexander der Große ſelbſt kümmerte ſich um ſolche bei ſeinem dortigen Aufenthalte nicht. Er war viel zu ſehr gedrängt durch den Verfolg ſeiner rieſenhaften Siege und durch das viel wichtigere Geſchäft, den Ammoniſchen Zeus zu ſeiner Anerkennung als des eigenen Sohnes zu bewegen, als daß er ſich mit mehr, als der allgemeinen Anordnung der äußern Verhältniſſe Aegyptens

und dem Plane für den Bau Alexandriens hätte beschäftigen können, durch deren Dasein und Blüthe an einem von ihm selbst gewählten Orte er auch in diesen Gegenden sein Andenken erhalten und geachtet wissen wollte. Als aber nach seinem Tode Aegypten in die Hände des kunstsinnigen, ja, kunstverständigen Ptolemäus, des Sohns des Lagus, fiel, erhob dieser, so wie seine nächsten Nachfolger, in denen sich wenigstens das Bestreben erhielt, durch äußere Förderung der Gelehrten als Mäcenaten der Wissenschaft zu glänzen, [3]) Aegypten zu der Höhe der Bildung, durch welche es sich in den ersten Jahrhunderten vor Chr. vor allen Ländern auszeichnete. [4])

Schon unter dem ersten Ptolemäer, Soter, (v. 323 bis 284 v. Chr.), der sich selbst in schriftstellerischen Arbeiten und

---

3) Wie wenig sich bei den folgenden Ptolemäern wahrer Geschmack an ächter Wissenschaftlichkeit und mithin selbstständiges Interesse an derselben äußerte, s. Plut. de discrim. adulat. et am. p. 60. A. und hierzu Wyttenb. comment. T. VI. p. 777., vergl. auch Heyne l. l. I. p. 89. VI. p. 436. sq. Manso l. l. I. 329. sqq. Mit Rücksicht hierauf äußert sich Senec. de tranq. anim. c. 9. über die Bibliotheken: non fuit elegantia illud aut cura, sed studiosa luxuria, imo ne studiosa quidem: quoniam non in studium, sed in spectaculum comparaverant (libros). Ja, Ptolemäus (7.) Physkon verstieß und verfolgte sogar die Gelehrten, vergl. Athen. IV. 184. B.: οὗτος γὰρ πολλοὺς τῶν Ἀλεξανδρέων ἀποσφάξας, οὐκ ὀλίγους δὲ καὶ φυγαδεύσας τῶν κατὰ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐφηβησάντων ἐποίησε πλήρεις τάς τε νήσους καὶ πόλεις ἀνδρῶν γραμματικῶν, φιλοσόφων, γεωμετρῶν, μουσικῶν, ζωγράφων, παιδοτριβῶν τε καὶ ἰατρῶν καὶ ἄλλων πολλῶν τεχνιτῶν rell., und doch war dieser Physkon selbst nicht ganz ungebildet; er war Schüler des Aristarch und Verfasser von 24 BB. ὑπομνήματα, vergl. Athen. II. 61. C. 71. B. XIII. 576. F.

4) Vergl. Heeren Geschichte der klassisch. Literatur I. S. 27. ff. Athen. IV. p. 184. B., wo er zwei Geschichtschreiber, den Menekles Barkäus u. den Andron, aufführt, die es bezeugten, ὅτι Ἀλεξανδρεῖς εἰσιν οἱ παιδεύσαντες πάντας τοὺς Ἕλληνας καὶ τοὺς βαρβάρους.

mit Glück versucht hatte, [5]) wurden die beiden Anstalten, die dem wissenschaftlichen Streben Aegyptens zur äußern Unterlage dienten, Gelehrte nach Aegypten zogen und dort erhielten, begründet, das Museum und die Bibliothek; [6]) beide vereint mehr, wie es schien, als irgend etwas Anderes geeignet, die verschiedensten Geistesrichtungen mit einander in Berührung zu setzen, und sie sich im gegenseitigen Kampfe läutern und gründen zu lassen. Denn wenn schon in dem Museo [7]) Jeder, ohne Unterschied seiner besondern und nationalen Bildungsweise, gab ihm anders der Grad derselben eine gültige Vollmacht zu Ansprüchen, Zutritt und Verpflegung erlangen konnte, [8]) wonach denn alle einseitig stereotype Schulbildung von selbst schwand, Jeder seinen eigenthümlichen Weg in ungestörter Muße verfolgen und prüfend an die Ansichten Anderer halten konnte: so schienen die Bibliotheken [9]) im

---

5) Er hatte eine Lebensgeschichte Alexander's d. Gr. verfaßt, welche im Alterthume sehr hoch geachtet ward, die wir aber nicht mehr besitzen, s. Arr. in praefat. ad hist. de exped. Alexand., vgl. auch Plut. in Alexandro p. 691. Q. Curtius IX. 8.

6) Die Gründung beider Institute ist ihm abgesprochen und seinem Sohne zugeschrieben worden, weniger jedoch die erste Anlage der Bibliothek, wofür die Zeugnisse (gesammelt in dem gleich näher zu erwähnenden Specimen von Beck p. 6.) überwiegend sind. Zweifelhafter steht es mit dem Museo, welches zwar gewiß schon unter dem 2. Ptol. Philadelphus vorhanden war (Athen. V. 203. E.), aber vielleicht erst durch ihn; so Küster bei Gronov (s. folg. Note), auch Manso a. a. O. I. 264. N. d.

7) Die Hauptstellen d. Alten über dasselbe Strab. XVII. p. 793. (ed. Paris. 1620.), Athenaeus u. A. in d. Preisschriften von J. F. Gronov u. Küster über diesen Gegenstand in J. Gronov's thes. ant. graec. T. VIII. p. 2738. sqq., vgl. auch L. Gerischer diss. de Museo Alexandr. ejusque δωρεαῖς et δώροις, 1752. 4. Heyne l. l. I. 121. sqq., welcher einige ältere Literatur beibringt, Manso a. a. O.

8) Dieß ausdrücklich bezeugt in Philostrat. vit. Sophist. XXII. 3. p. 524.

9) Vergl. C. D. Beck Specimen hist. bibl. Alexandr. Lips. 1779. (repet. 1829.) 4. G. Dedel hist. critic. bibl. A. 1823. 4.

Bruchio und in dem Serapeo darauf berechnet, die nothwendigen Lücken einer universalen Bildungsanstalt nach Möglichkeit auszufüllen, und auch die Verstorbenen als Lehrmeister theils des Ganges, den die geistige Bildung genommen, theils dessen, den sie nehmen sollte, aufzustellen.

Nie vorher [10]) waren die Unterstützungen philosophischer oder auch wissenschaftlicher Thätigkeit überhaupt so sehr Sache der öffentlichen und geregelten Aufmerksamkeit gewesen, als es sich in diesen Einrichtungen ausspricht. Selbst in der Blüthezeit der griechischen Cultur in ihrem Heimathlande war eine allgemeine Achtung, die aber auch nur zu leicht und zu oft einem verfolgungssüchtigen Eifer der Menge gegen ihr mißfällige Lehren Raum machte, der einzige Tribut gewesen, der den höher Gebildeten und Volkslehrern von Staats wegen, ja, oft überhaupt, gezollt wurde, und man möchte darum leicht versucht werden, zu vermuthen, daß sich eben in Folge jener Unterstützung die Cultur der Griechen im fremden Lande zu einer früher noch nicht gesehenen Höhe emporgehoben haben werde. Und doch war diese ägyptische Zeit die Periode ihres Verfalls. Wir können die Gründe dieses Verfalls und die nähern Angaben der Art, in welcher er vorliegt, [11]) um so weniger ganz umgehen, da derselbe auch theils unmittelbar, theils mittelbar durch Modification des Einflusses der griechischen Weisheit auf

---

Heyne l. l. I. p. 126. (hier auch einige ältere Literatur). Manso a. a. O. I. 284.

10) Denn die an andern Orten, namentlich zu Pergamus unter den Attalen errichteten Museen und Bibliotheken fielen in spätere Zeit. Ueber die Attalen und ihre Studien s. vorzüglich Manso in s. Abhandlung über die Attalen, ihr staatskluges Benehmen und ihre andern Verdienste, Breslau 1815., aufgenommen in Dess. Leben Constantin's des Großen (Bresl. 1817. S. 379. ff.), besonders S. 422. ff.

11) Ueber den Verfall griech. Bildung unter d. Ptol. s. Jo. Luzac lect. Attic. De digamia Socratis dissert. edid. Jan. Otto Sluiter L. B. 1809. 4. sect. 2. §. 7. sqq. p. 132. sqq.

ſie, die religionsphiloſophiſchen Anſichten der alexandriniſchen Juden mannichfach beſtimmte.

Der vornehmſte Grund, der das fröhlichere Erblühen eines regen, wiſſenſchaftlichen Lebens in Aegypten untergrub, war die Abhängigkeit der geiſtigen Thätigkeit von den Grillen eines unwiſſenſchaftlichen Hofes. In der ganzen Reihe der Ptolemäer beſtieg nach Ptolem. Soter's Tode auch nicht Ein verſtändiger Freund der Wiſſenſchaften den ägyptiſchen Thron, aber dennoch wollten ſie meiſt, um für die Koſten, die ſie auf Befriedigung der gelehrten Bedürfniſſe wandten, ſich zu entſchädigen, dieß Doppelte erlangen, den Ruf, Kenner und Förderer der Wiſſenſchaften zu ſein, und an den Ergebniſſen der Studien auf eine ſie unterhaltende Weiſe Theil zu nehmen. Sie waren oft gegenwärtig bei den gelehrten Geſprächen ihrer Schützlinge,[12]) verlangten hier Unterſuchungen über die ſie gerade intereſſirenden Gegenſtände, wünſchten auch wol beſondere Auskunft über dieſelben,[13]) und dergl. Hierbei galt es nun natürlich als das vornehmſte Ziel der verſammelten Gelehrten, ſich in dieſen Berührungspunkten mit den Königen möglichſt deren Gunſt, die Bedingung eines bequemen und geachteten Lebens, zu erringen, für welchen Behuf nun wieder ungleich mehr als wahre Geiſtesbildung und ſelbſtſtändiges philoſophiſches Forſchen, welches jene Könige weder zu beurtheilen, noch auch nur zu faſſen fähig waren, eine Fähigkeit beitrug in gewandter Rede, eine ausgebreitete Bekanntſchaft mit Dem, was vielleicht die Neugier der Könige reizen konnte, namentlich auch eine Einſicht in die Myſterien der geheimen Künſte und Wiſſenſchaften, und Vertrautheit auf dem überſchwenglichen Gebiete der Geiſterwelt, indem der Himmel Aegyptens auch dem

12) Diog. Laërt. II. 111.

13) Mehre dergleichen kleinliche und ſeltſame Fragen der Könige und Philoſophen hat Manſo in den erwähnten Briefen I. 329. ff. zuſammengeſtellt.

Königsſtamme vorzugsweiſe für Letzteres das nationale Intereſſe einzuflößen anfing.

In engſter Verbindung hiermit ſtand als zweites den Wiſſenſchaften wenig Erſprießliches, was den Gelehrten zwar eben ſo wenig zur Ehre gereicht, als die Anbequemung ihrer Studien zu den Launen ihrer Verſorger, aber eben ſo natürlich durch den Einfluß der Letzteren auf ein angenehmes Leben herbeigeführt wurde: Das Muſeum war mehr ein Kampfplatz hinterliſtiger und niederträchtiger Kabale [14]) der Einzelnen gegen einander, als ein Gymnaſium, in welchem die Geiſter mit gemeinſchaftlichen Waffen nach Erreichung des Einen Allen vorgeſteckten Zieles, der Wahrheit, gerungen hätten. Und wenn es anders wahr iſt, was nur wahr ſein kann, daß die Wiſſenſchaft eben ſo wie die Tugend — wollen beide würdig und mit Erfolg angeſtrebt werden — um ihrer ſelbſt willen geliebt werden müſſe: ſo liegt es klar vor, wie mit der natürlichen Anſchließung dieſes Zweiten an jenes Erſte ein neues Hinderniß wiſſenſchaftlich-geiſtiger Entwickelung entgegentrat.

Endlich darf es aber auch hier nicht unbeachtet bleiben, daß außer jenen Eingriffen von Seiten der königlichen Verſorger auch eine größere Anzahl äußerer und innerer Gründe zuſammentraten, welche die Studien der Gelehrten jener Zeit und jenes Ortes vorzüglich mehr zu einer materialen Erweiterung ihrer Kenntniſſe, d. h. zu einer zuweilen ſelbſt ſehr unbedeutende Gegenſtände umfaſſenden und Nichts eigentlich erſchöpfenden Polymathie und Polyhiſtorie veranlaßte, als zu einer gründlichen und ſelbſtſtändig philoſophiſchen, und wiſſenſchaftlichen Bildung. [15])

---

14) S. Valcken. ad Callim. Fragm. p. 283. Beck (de philolog. saec. Ptolem. Lips. 1818. 4.) p. VIII.

15) „Ita ut curiosi magis“ ſagt Beck (l. l. p. V.) „quam ingeniosi, eruditi, quam subtiles, copiosi, quam accurati esse tum mallent et haberi homines docti.“ Heyne l. l. p. 98. sq.

Ueberraschend schnell und glücklich hatte sich der menschliche Geist, einmal darauf hingeleitet, Das, was ihm als äußere Welt entgegentrat, in seinem wahren Verhältnisse zu ihm selbst und zu einer vielleicht beiden gemeinschaftlichen Ursache zu erkennen, sich selbstschöpferisch die Bahn gebrochen, und war im ersten Gefühle und Gebrauche seiner freien, ungeschwächten Kraft fast schon nach allen den Seiten vorwärts gedrungen, auf welchen eine Erreichung des Ziels zu hoffen steht. — Ist es anders erlaubt, eine Parallele zwischen der Entwickelung der geistigen Anlagen des einzelnen Menschen und des Menschengeistes in seinem Ganzen zu ziehen: was stand natürlicher zu erwarten, als daß eine eben so große Abspannung der Kräfte folgen werde, als die frühere Anstrengung unverhältnißmäßig und unvorbereitet gewesen war? Wenigstens aber trat diese nach jenen Jahrhunderten der ersten Entwickelung wirklich ein. In fast tausendjährigem Schlummer, aus dem sie nur jezuweilen und auch dann nur trunken erwachte, ruhte die philosophirende Vernunft, sich erholend von frühreifer Anstrengung und neue Kräfte sammelnd zu wiederholtem noch höher führenden Streben. Vor ihm her und denselben verkündigend ging sein natürlicher Vorbote, eklektische Reproduction und Zusammenstellung des früher Gegebenen, in welcher jene gleichsam die letzten Kräfte aufbot, um durch Fixirung des Vorhandenen wenigstens das Gewonnene zu sichern.

Hierzu war nun aber auch, wenn im Alterthume irgendwo und irgendwann, damals zu Alexandrien vorzugsweise günstige Gelegenheit, die vielleicht auch wol schon allein eine solche Richtung erklärlich machen könnte.

Denn — was wir ja oben bereits andeuteten — ohne Unterschied der Nationen, wie denn die Bevölkerung Alexandriens überhaupt ein Gemisch der verschiedenartigsten Völker, Aegypter, Juden, Makedonen, Griechen u. a., war, ward jeder sonst Befähigte oder Begünstigte zu dem Mitgenusse des Museums zugelassen, und die verschiedenartigsten Ansichten der verschiedensten Gegenden und Bildungsweisen fanden hier ei-

nen häufigen Austauſch und jezuweilen Anklänge, und was denn doch nicht lebend ſeine Sache führen konnte, — mochte es der Raum zu weit ausſcheiden, als daß es einen Vertreter ſeiner Anſicht zu ſolcher Verſammlung hätte ſenden können, oder waren die Zeiten bereits verſchwunden, in denen es Urſprung und Beifall gefunden hatte — fand doch in dem Bruchio oder Serapeo ſeine Stelle und gab dort ſeine von neuem beachtete Stimme ab. Und über dieſes Alles war den Weiſen des Muſeums eine Zeit für ihre Studien eröffnet, die keine Unruhe oder Sorge über des Lebens Bedürfniſſe oder Gefahren für die Wiſſenſchaft kürzte oder verdarb, und ſo freilich auch nicht für das Leben ſtärkte und wahrhaft nützlich machte, aber doch eben zu eigentlicher Ausdehnung des Wiſſens über das Geſammtgebiet menſchlicher Wiſſenſchaft einlud, für welches endlich auch noch die reichen anderweiten Sammlungen Alexandriens leicht gewannen.

Es iſt unverkennbar, daß dieſe wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen auch ihre vortrefflichen und ſegensreichen Seiten aufweiſen. Für die meiſten Erfahrungswiſſenſchaften beginnt mit dieſer alexandriniſchen Akademie eine ganz neue Entwickelungsperiode, indem eben dieſer Zuſammenfluß der Gelehrten und eben dieſe durch königliche Freigebigkeit zuſammengebrachten Sammlungen wiſſenswürdiger Gegenſtände den Umkreis der bisher beobachteten, zuſammengeſtellten und verglichenen Erfahrungen weit über ſeine frühern Gränzen ausdehnte. Die Länder- und Völkerkunde, die Naturgeſchichte, die Medicin,[16]) die Mathematik, die Aſtronomie ſetzen in dieſe Zeit zum Theil die Anfänge, zum Theil bedeutende Erweiterungen eines geſicherten Gebietes.[17])

Nur die eigentliche bildende und ſchöpferiſche Kraft des Geiſtes ſchien gebrochen. Der Geſchmack in der Behand-

---

16) Hierüber eine beſondere Abhandlung von C. H. F. Beck de schola medica Alexandrin. Lips. 1810. 4.

17) S. Manſo I. 305. f., Heyne I. 105.

lungsweiſe aller wiſſenſchaftlichen Gegenſtände krankte an unheilbaren Gebrechen; Einfachheit, Tiefe, Fülle und Wahrheit waren gewichen, und hatten einer geſuchten, geſchraubten, ſpitzen, überfüllten, mit prächtigen Worten ſich in Kleinigkeiten wiederholenden Darſtellungsweiſe Platz gemacht. Und wenn nun ein ſolcher Charakter ſich ſchon in denjenigen Zweigen des menſchlichen Wiſſens läſtig genug ausprägte, in denen dem Geiſte der Gegenſtand von außen geboten und von ihm nur eine geordnete und einnehmende Wiedergabe verlangt wird: ſo konnte es gar nicht fehlen, daß in denjenigen Studien, in welchen Beides, wenn es anders wahren Werth haben ſoll, ein freies, ſelbſtſtändiges, ſelbſtkräftiges Erzeugniß des Geiſtes ſein muß, der Inhalt wie die Form, namentlich in der Dichtkunſt und Philoſophie, dieß noch drückender und beengender entgegentrat.

Die Dichtkunſt [18]) verlor ſich faſt in grammatiſche und kritiſche Unterſuchungen über frühere poetiſche Erzeugniſſe. Und wenn auch jezuweilen in einem Einzelnen ein eigenthümlicher poetiſcher Genius wehte: ſo entkräftete und feſſelte er dieſen, wenn man von einigen Wenigen, vielleicht nur vom Theokrit, abſieht, in denen noch Töne der altgriechiſchen Muſen nachklangen, durch Behandlung von Gegenſtänden, die faſt aller poetiſchen Form natürlich widerſtrebten, [19]) oder durch die Maſſe von Beweiſen ihrer ausgebreiteten Kenntniſſe, die aber freilich kaum irgendwo unglücklicher angebracht werden konnten, als da, wo es als Aufgabe hätte gelten ſollen, durch erhabene und begeiſterte Rede den Leſer zu ähnlicher Begeiſterung für Schönheit, Wahrheit und aufopfernde Tugend zu entzünden.

---

18) Ueber die großen Veränderungen, die in Folge des alexandrin. Geſchmacks die Dichtkunſt trafen, ſ. die trefflichen Mittheilungen Heyne's l. l. I. p. 92. sqq., auch Manſo a. a. O. I. 309. ff.

19) Wie z. B. die αἰτία des Kallimachus, die Kaſſandra des Lykophron u. ähnl.

Auch die griechiſche Philoſophie endlich ward der Sache nach mehr Philologie, [20]) d. h. verſchwand eigentlich aus dem Bereiche der Wiſſenſchaften und blieb nur noch dem Namen nach, [21]) indem faſt alle bedeutende Philoſophenſchulen der fruchtbaren Vorzeit, die Pythagoräer, die Akademie, die Peripatetiker, die Stoa u. a., ihre Repräſentanten in Alexandrien hatten. Anſtatt es aber ſelbſt zu verſuchen, wie dieß wol der frühern Zeiten würdige Aufgabe geweſen war, ob es gelingen möge, durch irgend welchen Verſuch des menſchlichen Denkens, den Schleier, der die Verknüpfungspunkte des erkennenden Geiſtes und der erkannten Welt geheimnißvoll deckt, zu lüften, und mit der Wahrheit zugleich den letzten Grund der Gewißheit derſelben zu enthüllen: mußten ſie ſich, um nicht für Ungebildete und Unwiſſende zu gelten, die der öffentlichen Achtung und der königlichen Gnade unwürdig wären, mit einer Menge von Gegenſtänden beſchäftigen, die ſie nicht nur ihrer Aufgabe, welche ſie aber freilich

---

20) C. D. Beck de philologia saeculi Ptolemaeorum. Lips. 1818. 4.

21) Cf. Senec. ep. 108. (edit. opp. Lips. 1770. p. 764.), quae philosophia fuit, facta est philologia. ep. 88. extr. (p. 669.) philosophi quantum habent supervacui? quantum ab usu recedentis? Ipsi quoque ad syllabarum distinctiones et conjunctionum ac praepositionum proprietates descenderunt et invidere grammaticis, invidere geometris. Daher denn auch die Griechen, welche durch Rückwirkung der jüdiſchen Religionsphiloſophie endlich wieder zu einer Art Philoſophie (im heidniſchen Neuplatonismus) gelangt waren, jene alexandrin. ſogenannten Philoſophen nicht als ſolche anerkennen wollten, wie ſich u. A. auf ſolche Weiſe Plotin über Longinus äußerte (vergl. Porphyr. vita Plot. vor des Letztern Werken, Bas. 1580. f. p. 9.): φιλόλογος μὲν ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς; wie denn dann auch natürlich der Unterſchied zwiſchen beiden gelehrten Richtungen wieder hervortrat, und z. B. Origenes (bei Euseb. H. E. VI. 19.) von dem alexandrin. Presbyter Heraklas rühmte, daß er nicht nur ein Philoſoph, ſondern auch ein φιλολογῶν βιβλία Ἑλλήνων κατὰ δύναμιν geweſen ſei.

oft selbst kaum ahneten, nicht näher führten, sondern auch den Geist noch eher dazu ungeschickt machten. Vergleichende Zusammenstellung der verschiedenen philosophischen Systeme der Alten, an welche sich dann sehr erklärlich eine Vermischung derselben anschloß; kleinliche Untersuchungen über einzelne grammatische Schwierigkeiten in den Werken früherer Philosophen; spitzfindige und unbedeutende Fragen über einzelne philosophische Gegenstände, die man dann hätte behandeln können, „wenn man sonst nichts mehr Wichtiges im Himmel und auf Erden aufzuklären gehabt hätte"; Durchforschung der verborgensten, aber eben darum für die menschliche Neugier anziehendsten Speculationen über das göttliche Wesen in seiner ewigen Anfangslosigkeit, über die Geisterwelt und deren Einfluß auf das Sinnliche, über das metaphysische Wesen dieser Geister und Dämonen, gehalten zu dem der sichtbaren Welt; Gegenstände, über welche, wenn irgendwann, dem Menschen nur dann erst einige Vermuthungen offen stehen, wenn er sich vorher mit einer größern Anzahl anderweiter, vorbereitender Untersuchungen vertraut gemacht hat: diese und ähnliche Fragen waren es, welche damals zum Theil in sehr natürlicher Folge der Umstände, unter denen sie lebten, das vornehmste Interesse der griechischen Philosophen in Anspruch nahmen.

Wie traurig nun aber auch immer dieser Zustand heidnischer Wissenschaft und namentlich Philosophie in diesem alexandrinischen Zeitraume war: so wurde dieser doch die Quelle einer Erscheinung, welche gleich interessant ist, mag man sie nun aus rein philosophischem Standpunkte betrachten, mit Rücksicht auf die Eigenthümlichkeit ihres Ursprungs und ihres Wesens, oder von historischem, mit Beachtung des Einflusses, den sie auf eine philosophische Bildung der nächsten Jahrhunderte übte, oder endlich von religiösem, bei Untersuchung der eigenthümlichen Farbe, mit der sie auch den christlichen Glauben und die christliche Symbolik und zwar nicht nur jener Zeiten überzog. Ich meine die Religionsphilosophie der

alexandriniſchen Juden, die uns nun eben jetzt näher beſchäftigen wird.

Doch bevor es erlaubt iſt, mit Weiterem anzugeben, wie ſich aus der Berührung des jüdiſchen Elements mit dem eben geſchilderten wiſſenſchaftlichen Zuſtande Alexandriens eine beſondere religionsphiloſophiſche Anſicht bei den Juden durchbilden und dieſe gerade zu dem allgemeinen Charakter beſtimmen mochte, den ſie trägt, iſt es nothwendig, Einiges über die äußere Lage der Juden in Aegypten und namentlich in Alexandrien mitzutheilen,[22]) da auch dieſe wieder, in verſchiedenen Zeiträumen eine verſchiedene, auf die

22) Die Hauptquellen hierüber, außer dem unſichern Aristeas (ſ. Buch 3.), Josephus in einzelnen Notizen ſeiner Werke und Philo beſonders in den BB. advers. Flaccum, legat. ad Cajum u. de vita contemplativa. Andere wahrſcheinlich großentheils ſelbſt alexandrin. jüd. Schriftſteller über die Juden, die wol eben die Lage ihrer Glaubensgenoſſen in Alexandrien näher beſchrieben haben mochten, ſind meiſt bis auf ſehr kleine Fragmente verloren (das Verzeichniß derſelben bei Fabric.-Harles. biblioth. graec. V. p. 61. sq.). Die Fragmente dieſer ſowol, als jene Notizen, die ſich bei den oben erwähnten, auch z. Th. bei heidniſchen (ſ. Fr. Ch. Meier Judaica s. veterum scriptorum profanorum de rebb. judd. fragmenta, Jen. 1832. 8.) Schriftſtellern finden, werden wir, inſofern wir ihrer bedürfen, beſonders an den betreffenden St. angeben. Uebrigens ſind ſelbſt die größern Hülfsſchriften über die jüdiſche Geſchichte größtentheils ſehr dürftig an Nachrichten über dieſen Punkt. Als ſolche Hülfsſchriften ſind zu nennen: Prideaux (ich hatte hierbei die franzöſ. Ueberſetzung zur Hand) histoire des Juifs et des peuples voisins depuis la décadence des royaumes d'Israël et de Juda jusqu'à la mort de J. C. Amsterd. 1744. 2 T. 4. Basnage histoire des Juifs depuis J. C. (doch behandelt er auch die frühere Geſchichte, namentlich die Secten, ziemlich ausführlich) jusqu'à présent. A la Haye 1716. sqq. 9 BB. 8. Joſt Geſchichte der Iſraeliten ſeit der Zeit der Makkabäer bis auf unſre Tage. Berl. 1820. ff. 9 BB. 8. Deſſen Geſchichte des iſrael. Volks, ſowol ſeines zweimaligen Staatslebens, als auch der zerſtreuten Gemeinden u. Secten bis in die neueſten Zeiten, in 2 BB. Berlin 1832. 8

die glückliche oder minder glückliche philosophische Ausbildung derselben und endlich auch auf die völlige Vernichtung einer solchen einen entscheidenden Einfluß übte.

Die ersten Rückwanderungen des jüdischen Volks [23]) in das Land, aus welchem es auf außerordentliche Veranstaltung Gottes durch Moses ausgeführt worden war, schlossen sich an den Untergang des jüdischen Staates unter Zedekia (588 v. Chr.) an. Nach Eroberung Jerusalem's nämlich hatte Nebukadnezar den vorzüglichsten Theil der Einwohner des Landes nach Babylonien abgeführt und nur die niedere Volksklasse zur Bearbeitung des Landes unter Gedalja, einem gütigen Manne, zurückgelassen, der aber trotz vieler vortrefflicher Eigenschaften, ja, selbst trotz Dessen, daß er den Juden volles Vertrauen erwies, — sonst ein sehr wirksames Mittel, die Menschen des Vertrauens würdig zu machen — nicht vermochte, die noch obenein von den Ammonittern zur Rache gereizten Juden mit ihrem Schicksale und dem schuldlosen Vollstrecker desselben zu versöhnen. Ismael, ein Jude königlichen Geschlechts, ging hin nach Mizpa, wo jener sich aufhielt, und erschlug ihn; und wenn er schon ein Einzelner nur von Wenigen Begleiteter war, die sich bald darauf in das Gebiet der Ammoniter retteten: fürchtete doch das Volk, daß der König von Babylonien diesen Mord an ihm überhaupt rächen werde. Ein großer Haufe beschloß deßhalb, nach Aegypten zu ziehen, und führte auch diesen Entschluß trotz aller Abmahnungen des Propheten Jeremias aus, der sie endlich, nachdem er zur Aenderung ihres Vorhabens Alles fruchtlos angewandt hatte, dahin begleitete. Doch kam diese Colonie der Juden, die sich auch ungescheut dem Götzendienste überließ, in den Kriegen Nebukadnezar's mit Pharao Hophra oder Apries großentheils um. [24])

---

23) Vergl. D. A. Groot de migrationibus Hebraeorum extra patriam ante Hierosolymam a Romanis deletam. Groning. 1817. 4. u. L. G. Pareau de migrat. H. ante H. a Rom. del. ib. 1817. 4.

24) Jerem. XLVI. (XXXIX.) 1. ff. 4. (2.) Regg. XXV. 1. ff. Jos. Ant. X. 9. §. 1. sqq.

Einen glücklichern Ausgang gewannen mehre andere Colonieen nach Aegypten zunächſt unter Alexander d. Gr. Wäre dem wunderbaren Berichte des Joſephus zu trauen: [25]) ſo hätte ſich dieſer Fürſt ſchon bei ſeiner erſten Berührung mit den Juden auf eine ungewöhnlich gnädige Weiſe bezeigt. Als er nämlich nach dem Siege bei Iſſus (333 v. Chr.) die Inſelſtadt Tyrus zu belagern anfing und die Juden zur Lieferung der ihm nöthigen Lebensmittel anhielt: erzürnten ihn dieſe nach dem erwähnten Berichte durch eine abſchlägliche Antwort mit Berufung auf die den perſiſchen Monarchen geſchworne Treue. Nach Eroberung der Stadt, ſo fährt Joſephus fort, beſchloß Alexander, die Juden auf ſeinem Wege nach Aegypten zu beſtrafen. Dieſe, einem Widerſtande in keiner Weiſe gewachſen, ſandten den Hohenprieſter Jaddus im hohenprieſterlichen Schmucke, umgeben von den Prieſtern in ihren Amtskleidern, ihm entgegen, um ihn zu beſänftigen, was denn auch in dem Maße gelang, daß Alexander den Hohenprieſter zuerſt grüßte, ihm die Rechte reichte, friedlich in Jeruſalem einzog, die väterlichen Geſetze beſtätigte und die Juden in jedem 7ten Jahre von allem Tribute freiſprach unter Anführung des Grundes, daß ihm dieſer Hoheprieſter, als er noch in Makedonien über den Anfang des Kriegs geſchwankt, einſt im Traume erſchienen ſei und ihn zur muthigen Uebernahme der Gefahren aufgemuntert habe.

Freilich reicht ſelbſt die Auctorität des Joſephus nicht hin, eine ſo wunderbare Geſchichte hinreichend zu bekräftigen; [26]) daß aber Alexander wenigſtens durch kein Vorurtheil gegen die Juden eingenommen geweſen ſei, beweiſen die Vorrechte, un-

25) Ant. XI. 8. §. 3. sqq.

26) Ohne daß man jedoch bei Bezweiflung dieſes einzelnen Berichtes, in welchem ihn ſeine Quellen und ſein unabläſſiges Beſtreben, die religiöſen Inſtitute ſeines Volkes auch von andersgläubigen und ausgezeichneten Männern als geachtet darzuſtellen, leicht irre geführt haben mögen, auch gegen andere Erzählungen dieſes ſonſt genauen Arbeiters ein Mißtrauen faſſen dürfte, in denen er die Wahrſcheinlichkeit für ſich hat, ſeine Quellen genau anführt oder mit andern Nachrichten übereinſtimmt.

ten Theile philoſophiſcher Speculationen mehr oder minder wiederkehrt, und deren erſtere, weit davon entfernt, einen freien Spielraum dem ſich ſelbſt entwickelnden Geiſte zu verſchließen, in Wahrheit die Urſache war, die die Juden zu einer Zeit zu ſelbſtſtändig-philoſophiſchen Unterſuchungen heranzog, wo dieſe ſonſt faſt durchgängig ſchlummerten, und dieſen dann ſelbſt die eigenthümlich-religiöſe Weihe überflößte, durch die ſie Jahrhunderte feſſelten, und in Folge deren ſie ſelbſt in der Gegenwart unter mannichfaltigen, theils offner, theils verborgner liegenden Formen, doch unverkennbar und lebenskräftig fortdauern.

Hierbei darf es aber, indem wir von dem Verhältniſſe der heiligen Bücher bei den jüdiſchen Philoſophen zu der heidniſchen Philoſophie und dem eigenthümlichen philoſophiſchen Streben reden, nicht überſehen werden, daß dieß an dieſem Orte bloß in ſo fern geſchieht, als ein unparteiiſcher Beurtheiler im Allgemeinen die von ihnen gewöhnlich beachtete Regel des Verhaltens angiebt; denn ſie ſelbſt ſahen, wie wir bald mit Mehrem bemerken werden, das Verhältniß mit ganz andern Augen an und glaubten, daß alle ihre neue Einſicht aus tieferer Kenntniß der Schrift entnommen ſei; wie ernſtlich gemeint wiſſen wir nicht, nur dieß Doppelte iſt gewiß, einmal, daß keine Spur des Zweifels, als hätten ſie erſt den philoſophiſchen Sinn in die heiligen Schriften übergetragen, vorliegt — was aber auch, wenn ſie mit vollem Herzen Juden waren, d. h. am Ende, wenn ſie ihre heiligen Schriften im vollen Sinne für heilig hielten, nicht ſein konnte — und dann, daß zahlreichen Analogieen zu Folge Nichts möglicher iſt, als daß dieſe ganze Operation bewußtlos vorgegangen ſei, und ob ſie ſchon auf dem vorhin angegebenen philoſophiſchen Wege zu ihrem Ziele gelangten, ſie doch eben Das aus den heiligen Schriften in Wahrheit entnommen zu haben glaubten, was ſie Alles erſt hineingelegt hatten.

Uebrigens wurde auch jene Verhältnißregel von ihnen nicht durchgängig genau beachtet, und wenn jezuweilen ein Satz heidniſch-philoſophiſcher Weisheit auch außerhalb derer, die das Ideal göttlicher Vollkommenheit betrafen, in Folge der

eine Behandlungsweiſe, welche denn auch noch viele andere Juden bewog, aus freien Stücken nach Aegypten zu ziehen und den dortigen fruchtbaren Boden zu bebauen. [31])

Unter ſo großen Vergünſtigungen von Seiten der Ptolemäer, denen der 6., Philometor (181—45), auf die Bitte des ihm befreundeten Onias noch die Erlaubniß eines eignen jüdiſchen Tempels zu Heliopolis (149) [32]) und die Sage eine griechiſche Ueberſetzung der moſaiſchen Geſetzesbücher beifügte, die auf beſondern königlichen Befehl und unter den auszeichnendſten Beweiſen der königlichen Hochachtung gegen dieſelben unternommen ſein ſoll; [33]) und bei dem Genuſſe eines vor allen andern ergiebigen Landes mögen ſich die Juden daſelbſt auf eine erſtaunenswerthe Weiſe vermehrt haben. Zeugniß dafür geben die ſehr hohen Zahlen, in denen die jüdiſche Bevölkerung Alexandrien's und Aegypten's zu der Zeit um J. G. angegeben wird, [34]) obſchon im Laufe dieſer Jahrhunderte dieſelbe theils durch Colonieen, theils auch durch heftige Verfolgungen öfters ſehr bedeutend vermindert worden war.

Unter den Colonieen fordert die nach Kyrene hier eine Stelle, weil ſich auch unter den dortigen Juden Anklänge

---

31) Jos. Ant. XII. 1. §. 1.

32) Onias, der Sohn des Hohenprieſters Onias 3., welcher ſich nach des Letztern Tode nach Aegypten begab. S. Jos. Ant. XII. 8. §. 5. Ueber dieſen Tempelbau und die angeblichen Rückſichten des Königs auf jüdiſchen Glauben ſ. ibid. XIII. 3. §. 1. sqq. bell. Jud. VII. 10. §. 2. sq.

33) Wir werden Gelegenheit haben, an einem a. O., nämlich in den philoſ. ſ geſchichtlichen Unterſuchungen über die 70 Dolmetſcher (im 3. B.), auf dieſe Sage zurückzukommen.

34) Phil. adv. Flacc. p. 971. läßt Alexandrien und Aegypten überhaupt unter Juden und Nicht-Juden ungefähr getheilt ſein; er nennt den Flaccus ἐπισκάμενον, ὅτι καὶ ἡ πόλις οἰκήτορας ἔχει ἄπειρους, ἡμᾶς τε καὶ τούτους, καὶ πᾶσα Αἴγυπτος. und beſtimmt gleich darauf die Zahl der ägypt. Juden auf eine Million p. 973. Ferner erzählt er daſelbſt, daß Alexandrien in 5 Viertel zerfallen ſei, von denen zwei, weil in ihnen meiſt Juden gewohnt hätten, Judenviertel genannt worden wären, ob ſich ſchon auch in den übrigen nicht wenige zerſtreut befunden hätten.

an den jüdisch-philosophischen Alexandrinismus finden,[35]) ob aber selbstständig erzeugt, oder dorthin übergetragen, oder auch nur von Kyrenäern ausgesprochen, die in Alexandrien gebildet waren, muß freilich bei der Dürftigkeit der Quellen unentschieden bleiben; doch wäre Ersteres nicht ganz unmöglich. Kyrene war selbst eine Colonie der Griechen, in welcher sich Wissenschaft wol erhalten haben mochte,[36]) und so konnte denn auch hier eine ähnliche Vermischung ähnliche Folgen wie in Alexandrien haben. Juden aber versetzte schon eben das Zutrauen des Ptolemäus Soter dorthin, welches dieser Fürst im Allgemeinen zu dieser Nation gefaßt hatte und durch die ihr erwiesenen Wohlthaten sichtlich genug an den Tag legte. Er hatte sich dieses Land schon früher durch den Ophellas, einen Fürsten Libyens und Kyrene's, unterworfen, welcher unter Alexander gedient und sich dann auf seine Seite geschlagen hatte; aber während er noch in anderweite Kriege mit den Diadochen Alexander's verwickelt war, hatte sich Jener daselbst ein unabhängiges Reich gebildet, das er auch wol behauptet haben würde, wenn er nicht von dem meuchelmörderischen Agathokles, Könige von Sicilien, in einen Krieg mit Karthago hineingezogen, ja, zuletzt verrätherisch getödet worden wäre, wodurch Ptolemäus Muße und Kräfte genug gewann, sich dieses Reiches wieder zu bemeistern[37]) und es mit einer Colonie treuer Juden zu bevölkern.[38]) Auch hier gelangten diese Letztern bald zu der überwiegenden Mehrzahl, zu festen Einrichtungen und bedeutendem selbst politischen Gewichte, ja, bemeisterten sich endlich des ganzen Staates; denn wenn auch ihr erster Aufstand unglücklich ablief und in dessen Folge 3000

35) Der größere Theil des 2. Buchs der Makkabäer ist nämlich ein Auszug aus den 5 BB. des Jason von Kyrene, vergl. daselbst II. 23. Inwiefern sich in diesem Spuren jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie finden muß natürlich ein Gegenstand späterer Untersuchungen (im 3. B.) sein.

36) Herod. IV. 159. und besonders Strabo XVII. 837.

37) Diod. Sic. XX. p. 753. Justin. Histor. XXII. 7., der jedoch den kyrenäischen Fürsten Aphellas nennt.

38) Jos. c. Ap. II. 4.

angeſehene kyrenäiſche Juden unter Veſpaſian hingerichtet wurden, [39]) ſetzten ſie ſich doch unter Trajan durch Wiederholung deſſelben in wirklichen Beſitz des Landes. [40])

Die Furcht vor einem ähnlichen Uebergewichte mochte nun auch die vornehmſte Urſache ſein, welche die ſpätern Ptolemäer zu Mißtrauen und Verfolgungen der Juden auch in Aegypten veranlaßte; und wenn jene denn natürlich dieſe Letztern ſchwierig machten, ſo ſchien wieder Dieß in trauriger Wechſelwirkung eine Steigerung der Strenge zu erfordern, einer Strenge, welche, wenn einmal ein königliches Wort die Juden ungeahndeten Bedrückungen und Beſchimpfungen Preis gab, ſchon an ſich um ſo rückſichtsloſer von der Menge geübt wurde, je weniger die Juden auch in Aegypten dem in Rückſicht auf Conſequenz einzig daſtehenden Unglücke entgingen, Gegenſtand des Volkshaſſes und der Verachtung zu ſein, was hier wol weniger in der Erinnerung der Aegypter an die unter Joſeph von den Juden über ſie geübte Oberherrſchaft und an den trotz allen Gegenſatzes glücklich durchgeführten Auszug derſelben nach Paläſtina begründet lag, wie Joſephus meint, [41]) wol aber aus der Verachtung, mit welcher die Juden auf den ägyptiſchen Thierdienſt herabſahen, [42]) aus der an dieſe ſich knüpfenden ſchärfern Ausſcheidung von den Andersgläubigen [43]) und end-

---

39) Jos. B. J. VII. 11. §. 1. sqq.

40) S. die Schilderung der empörenden Weiſe, in welcher ſie zu dieſem Beſitze gelangten, bei Xiphil. in Traj. (edit. H. Steph. 1692. fol.) p. 254.

41) Cont. Ap. I. 25.

42) Ibid. *Εἶθ' ἡ τῶν ἱερῶν ὑπεναντιότης πολλὴν αὐτοῖς ἐνεποίησεν ἔχθραν, τοσοῦτον τῆς ἡμετέρας διαφερούσης εὐσεβείας πρὸς τὴν ὑπ' ἐκείνων νενομισμένην, ὅσον θεοῦ φύσις ζώων ἀλόγων διέστηκεν. κοινὸν μὲν γὰρ αὐτοῖς ἐστι πάτριον τὸ ταῦτα θεοὺς νομίζειν, ἰδίᾳ δὲ πρὸς ἀλλήλους ἐν ταῖς τιμαῖς αὐτῶν διαφέροντας· νοῦφος δὲ καὶ ἀνόητοι παντάπασιν ἄνθρωποι, κακῶς ἐξ ἀρχῆς εἰθισμένοι δοξάζειν περὶ θεῶν.* Phil. de decal. p. 755. sqq. u. ö. Vergl. auch orac. Sibyll. (ed. Gall. Amst. 1689. 4.) Lib. II. v. 30. p. 318.

43) Ibid. II. 3. wird Apion genannt *τὴν ἀκρίβειαν αὐτῶν* (der nicht jüdiſchen Alexandriner) *ἐπιστάμενος τὴν πρὸς τοὺς συνοι-*

lich aus der ſchlauen Benutzung aller ihnen bereits zugeſtandenen Vortheile zur Erlangung noch weiterer hinreichende Nahrung ſog. [44])

Die erſte eigentliche Verfolgung traf die alexandriniſchen Juden unter der Regierung des Ptolemäus (4.) Philopator (reg. 221—204 v. Chr.), wenigſtens zu Folge des 3. Buchs der Makkabäer. Dieß berichtet, daß dieſer König, nachdem ihm durch den Sieg bei Raphia über Antiochus d. Großen (217) die Provinzen Syrien, Köleſyrien, Phönikien und Paläſtina zugefallen waren, dieſe beiden letztern bereiſ't und von muthwilliger Neugier getrieben zu Jeruſalem in das Allerheiligſte habe eindringen wollen. Alle Vorſtellungen, daß dieß nur dem Hohenprieſter und zwar dieſem nur Ein Mal im Jahre erlaubt ſei, alle Bitten, die Verzweiflung des Volks und der Prieſter hätten den Entſchluß des Königs nicht rückgängig machen können, aber das Gebet des Hohenprieſters Simon ſei nicht fruchtlos geweſen; denn eben wie der König habe eintreten wollen, habe der König der Könige den übermüthigen Trotz beſtraft. Es habe ihn ergriffen wie der Sturmwind das Rohr, ihn hin und her geſchleudert und ohnmächtig ſei er niedergeſunken. [45]) Doch dieſen wunderbaren Schutz des Allmächtigen, den die paläſtinenſiſchen Juden erfuhren, mußten die ägyptiſchen büßen.

ποῦντας αὐτοῖς ἐπὶ τῆς Ἀλεξανδρείας Ἰουδαίους. Id. bell. Jud. II. 18. §. 7. sq. κατὰ δὲ τὴν Ἀλεξ. ἀεὶ μὲν ἦν στάσις πρὸς τὸ Ἰουδαϊκὸν τοῖς ἐπιχωρίοις, ἀφ' οὗ χρησάμενος προθυμοτάτοις κατὰ τῶν Αἰγυπτίων Ἰουδαίους Ἀλέξανδρος, γέρας τῆς συμμαχίας ἔδωκε τὸ μετοικεῖν κατὰ τὴν πόλιν ἐξ ἰσοτιμίας πρὸς Ἕλληνας. Und gleich darauf im folgenden §. ein Beiſpiel des entſetzlichſten Haſſes, wo ſich die wüthenden Alexandriner kaum von den Leichen der ermordeten Juden losreißen ließen. Vergl. auch Phil. adv. Flacc. p. 969.

44) So hatten ſie ſich in den Genuß ſehr einträglicher Handelszweige geſetzt, z. B. war ihnen von den Kaiſern der Weizenhandel in Aegypten mit übertragen worden; ſ. Jos. cont. Ap. II. 5.

45) 3. Makk. I. 10. ff.

Racheplane im Herzen kehrte Philopator nach Alexandrien zurück und untersagte hier zuerst Allen, welche den Göttern nicht opfern wollten, den Zutritt zu seiner Person, entzog den Juden die ihnen von den frühern Beherrschern gewährten Privilegien und setzte sie zu der niedergedrückten Stellung der Ureinwohner Aegypten's herab, [46]) versprach dagegen Denen, die zu dem Götzendienste übergehen würden, fortgehenden Genuß ihrer frühern Vorrechte. [47]) Da sich nun aber sehr Wenige fanden, welche nicht für die Behauptung ihres väterlichen Glaubens die ihnen zustehenden Rechte aufgeopfert hätten, und da die wenigen Abtrünnigen mit allgemeiner Verachtung von ihnen bestraft wurden: so erhöhte sich die Wuth des Königs bis zu dem Entschlusse, sie vollständig zu vernichten. In einem königlichen Decrete hieß es: „daß die Juden, wie sie sich sowohl in Jerusalem als in Aegypten gegen den König erwiesen, klar Zeugniß ihrer Widersetzlichkeit gegeben hätten, daß er sich vorsehen müsse, damit er nicht etwa an ihnen rohe, hinterlistige und gottlose Feinde erhielte, wenn vielleicht irgend einmal Unruhen ausbrächen, und daß er darum Allen beföhle, in der Stunde, zu welcher ihnen dieser Brief zukäme, die in ihrem Bezirke wohnenden Juden mit Weib und Kind unter Schlägen und Spott und ganz in eiserne Fesseln geschlossen dem sichern und schmäligen Untergange in Alexandrien entgegenzuschicken, den sie böswillig verdienten, — — — daß aber Der, welcher irgend einen Juden vom Greise bis zum Kinde, ja, bis zum Säuglinge, der an der Mutter Brust ruhe, schützen würde, mit den ausgesuchtesten Martern gequält werden solle". [48])

Unerwartet nahmen jedoch die Angelegenheiten der Juden damals noch eine im Vergleiche zu den ihnen drohenden Gefahren sehr glückliche Wendung. — Angelangt nämlich in Alexandrien wurden sie zwar in den großen Circus eingeschlossen, und allesammt verurtheilt, unter den Tritten von 500 Ele-

46) Ueber diese s. Strab. XVII. 797.
47) 3. Makk. II. 27. ff.
48) 3. Makk. III. 12. ff.

phanten zu ſterben, die der König zu dieſem Ende trunken machen ließ; indeß da er mehre Mal die zur Ausführung der Strafe beſtimmte Zeit über ſeinen Ausſchweifungen verſäumte und ſomit immer ein neuer Termin geſtellt werden mußte; auch am Ende, als er wirklich erſchien, die wüthenden Elephanten (auf die Erſcheinung zweier Engel, die Allen ſichtbar geweſen ſeien außer den Juden) nicht auf die beſtimmten Schlachtopfer losgingen, welche im ununterbrochenen Gebete zu Gott um Hülfe flehten, ſondern auf die bewaffneten Aegypter und dieſe vernichteten: ſo wandelte ſich der Zorn des Philopator in Weinen über Das, was geſchehen war. Er glaubte hierin klar zu erkennen, daß der Himmel ſein Unternehmen mißbillige, widerrief ſeine frühern Verordnungen, und erlaubte ſogar den Juden, Diejenigen zu tödten, die früher von ihrem Glauben abgefallen waren. [49])

Es iſt allerdings auffallend, daß Joſephus von dieſer ganzen Sache in ſeinen Antiquitäten nichts erzählt, und da, wo er ihrer kürzlich Erwähnung thut, [50]) ſie geraume Zeit ſpäter in die Zeit der Regierung des Ptolemäus (7.) Phyſkon (145—17) ſetzt: indeſſen da ſie doch auch von ihm erzählt wird und ſie noch obenein, wie ſich auch aus noch einigen andern Verſchiedenheiten ergiebt, [51]) aus einer andern Quelle entnahm, da ſie ſich an glaubwürdige Geſchichte anſchließt [52]) und ferner auch nicht der mindeſte Grund zur Erdichtung einer ſolchen Geſchichte vorliegt: ſo glaube ich das Hauptſächlichſte der Erzählung für glaubwürdig halten zu müſſen. [53])

---

49) 3. Makk. IV. ff.

50) Cont. Ap. II. 5., noch obenein in einer bloß in der Ueberſetzung erhaltenen Stelle.

51) So ſteht von der Irene oder Ithaka, der geliebten Concubine des Königs, die den Zorn deſſelben beſänftigt habe, Nichts in dem 3. B. der Makkab., dagegen erwähnt Joſephus die Engelerſcheinung nicht.

52) An den Sieg bei Raphia und den Zufall der genannten Provinzen durch ihn an den Ptolem., vergl. Polyb. V. 86. sqq. Just. XXX. 1.

53) Anders Eichhorn in ſ. Einleitung in die Apokryphen.

nismus der Juden (nach ſeiner materialen Entwickelung hin) bezeichnet. Sein philoſophiſcher Charakter war hiernach ein myſtiſcher, wenn anders ſich der Myſticismus auf die Annahme einer fortdauernden Offenbarung gründet. Eine ſolche wiederholte Offenbarung war ihnen von dem Augenblicke an der Annahme einer gänzlichen Unerkennbarkeit Gottes an ſich durch den Menſchen wie er vorliegt, neben der andern, des Beſitzes einer hiſtoriſchen Offenbarung im Moſaismus ganz unentbehrlich. Dieſer Myſticismus war aber kein unwiſſenſchaftlicher, wie er es wol zu ſein pflegt, da himmliſche Belehrung allerdings irdiſche öfters überflüſſig erſcheinen laſſen mag. Vielmehr war hier der Myſticismus nicht nur im ganz umgekehrten Falle ein Product der Wiſſenſchaftlichkeit, d. h. durch dieſelbe im Gedränge einer Offenbarung eigentlich mit Nothwendigkeit erzeugt, ſondern er war auch in ſeiner Durchbildung ein gewiſſermaßen ſelbſtſtändiger und eigenthümlicher. In Rückſicht der philoſophiſchen Principien war er es nicht; vielmehr waren fremde philoſophiſche Reſultate, die ihnen wohlgefielen und welche ſie, ob ſie ſie ſchon philoſophiſch durchdachten, durch die Geiſtesüberlegenheit ihrer Urheber gleichſam mechaniſch niederhielten, und deren Gegenſatz gegen die im voraus angenommene Realität einer Offenbarung der Grund aller Philoſophie bei den alexandriniſchen Juden überhaupt; und oft im Laufe der Unterſuchungen ſchloſſen ſie ſich eklektiſch an dieſen oder jenen Lehrſatz theils der heil. Schriften, theils beſonders [17]) derjenigen Philoſophen an, deren Grundſätze ſie einmal in anderer Rückſicht lieb gewonnen hatten. In Rückſicht aber auf den Wunſch eigner Ueberzeugung von denſelben, auf die aus ihnen gezogenen Conſequenzen und auf Verknüpfung der einzelnen Sätze unter einander und mit den früher gewonnenen Reſultaten, war er es und mußte er es ſein, da kein Volk in der Welt ähnliche Bedürfniſſe hatte, als die der Juden damals waren; Bedürfniſſe, die ſich aber in der ſpätern Zeit ſo häufig und dringend

17) Ueber dieſes „beſonders“ ſ. oben S. 40. Note 11.

wiederholten, daß er oft den Befriedigungen ähnlicher als Muſter diente.

Er hatte endlich in ſeiner Entwickelung den Charakter eines theoſophiſch-asketiſchen angenommen; dieſes, eines asketiſchen, weil in der Folge der Philoſopheme das Körperliche ſich als das eigentlich Unterſcheidende zwiſchen Gott und den Menſchen ergab, welches mithin die Verbindung zwiſchen Beiden ſtöre und durch Askeſe beſeitigt werden müſſe, jenes erſteren, eines theoſophiſchen, weil ſich Niemand anders als in Folge einer feſten Ueberzeugung von der Wahrheit der alexandriniſchen Lehren zu einer ſolchen Askeſe entſchließen konnte; mithin die wahre Tugend und Gottwohlgefälligkeit das (wenn vielleicht auch nur durch Glauben an denſelben erwirkte) [18]) Stehen auf demſelben philoſophiſchen Standpunkte als unerlaßliche Bedingung vorausſetzte (was das Weſen aller Theoſophie iſt).

Faſt noch mehr Aufwand von Scharfſinn und Witz, als ſich in der Verſchmelzung ſo verſchiedenartiger Theile und Wünſche zu Einem Syſteme bei den jüdiſchen Alexandrinern kund legte, erforderte die mehr formale Unterſuchung: wie es denn möglich ſei, daß die Juden, im Beſitze heiliger Schriften, nicht früher und nicht allgemeiner zur Anerkennung der Wahrheit gekommen ſeien, die nun ein großer Theil als ſeiner Ueberzeugung gemäß angenommen habe. Es ſchien nämlich ſehr bedenkliche Zugeſtändniſſe in Betreff des Urſprungs und des Anſehens der heil. BB. von Seiten der der neuern Philoſophie ergebenen Partei nöthig zu machen, daß nicht nur ein großer Theil ihrer Glaubensgenoſſen an Gottes angeblich ſehr unwürdigen Meinungen feſthielt und zwar auf

---

18) Doch ging die Forderung vor Allem auf Erringung eigner wiſſenſchaftlicher Bildung jedes einzelnen Zöglings und auf ſelbſtſtändig-genaue Einſicht in die philoſophiſche Nothwendigkeit dieſes Standpunktes. Die Angabe der Urſachen und die Ausdehnung ſolcher Forderung ſpäter.

Grund dieſer Schriften feſtzuhalten verſicherte, ſondern daß auch letztere anſcheinend unbeſtreitbar dergleichen Sätze wirklich aufſtellten und empfahlen, die der neuern Philoſophie im innerſten Weſen widerſprachen. Aber weit entfernt ſolche Zugeſtändniſſe wirklich zu erzwingen, führte dieſe Conſtellation eine ſo geſteigerte Verehrung der heil. Schriften herbei, als dieſelben in den frühern Zeiten nie erfahren hatten. Man würde ſich hierüber wundern, wenn man ſich nicht aus der Geſchichte der Philoſophie und der Religionen erinnerte, daß kein Satz von dem zu wiſſenſchaftlicher Gegenrede gebildeten Menſchengeiſte aufgegeben wird, den er nicht aufgeben will, und daß er, wenn ſich auch gegen ſeine Anſichten ſo klarer und kräftiger Widerſpruch erhebt, daß keine Antwort darauf möglich ſcheint — liegt einmal die Behauptung deſſelben in ſeinem nähern Intereſſe — dieſe oft mit der bewunderungswürdigſten und erfinderiſchſten Feinheit, wo nicht in den Glauben ſeiner Zeit zurückführt, doch mit einem künſtlichen Schleier der Wahrheit umgiebt. [19])

So wurde denn auch hier die Auctorität der heil. Schrift, trotz offenbarer Abweichungen von deren Lehrbegriffe von den alexandriniſchen Juden äußerlich in keiner Weiſe bei Seite geſetzt, vielmehr auf doppeltem Wege behauptet, auf dem einen wenigſtens möglichſt geſichert, auf dem andern aber noch gehoben. Beide, wenn ſie auch dann nach verſchiedenen Seiten fortgingen, fußten, wie Dieß denn gar nicht anders ſein konnte, darauf, daß man bisher dieſe BB. nicht recht verſtanden habe, und erhoben hierdurch grade die exegetiſchen Studien zu den angeblich weſentlichen, weßhalb denn auch die bedeutendſten Leiſtungen unſerer alexandriniſchen Religionsphiloſophen gerade auf dieſem Gebiete ſich bewegen; [20]) obgleich, was be-

19) Zu der berührten Erſcheinung möchte ſich nicht leicht ein paſſenderes Beiſpiel als Plotin auffinden laſſen, aber wol auch nicht gewünſcht werden können.

20) Wie des Ariſtobulus myſtiſcher Commentar über die Schriften des Moſes und des Philo legum allegoriae u. quaestiones in Genesin et Exodum.

bereits oben erinnert wurde, [21]) keinem schärfer Blickenden das Umgekehrte des Verhältnisses entgehen kann und es bei vergleichender Berücksichtigung einmal ihrer eignen frühern und derjenigen religiösen Ansichten, zu deren vertrauterer Bekanntschaft die äußern Berührungen sie einluden, und dann des Standpunktes der religionsphilosophischen Bildung, die sich hierauf bei ihnen festsetzte, absolut unverkennbar ist, daß sie eben in Folge der Berührung mit jener nicht nur die Verpflichtung fühlten, die Grundsätze derselben, welche sich ihnen als die reinern aufdrängten, zu theilen und die Vollkommenheiten, welche sie als die höhern anerkannten, für ihren Gott in Anspruch zu nehmen, sondern auch hierdurch veranlaßt wurden, überhaupt mit dem ihnen dargebotenen Ideale aller Vollkommenheit sich philosophisch zu befreunden, damit sie nicht künftig einmal wieder zur Aenderung ihrer Theologie veranlaßt würden, und daß nur das einzige Moment der geoffenbarten Schriften einen wahrhaft selbstständigen Einfluß auf ihre theologisch-philosophischen Speculationen übte, daß jene Schriften doch immer geoffenbarte sein mußten, und mithin in dem Ideale jenes Grundwesens der Möglichkeit und dem Werthe einer Offenbarung an Menschen ein Zugang zu lassen war.

Der erste jener zwei Wege bestand in der natürlichen, durch Schrift und Analogie empfohlnen, aber für das erkünstelte Bedürfniß noch nicht vollkommen hinreichenden, wenn schon in Folge desselben über die Grenzen der Wahrheit und Sittlichkeit hinausgeschobenen Annahme eines doppelten Lehrtypus in der heil. Schrift. Auf welchen Grund hin und in welchem Sinne wird sich aus einigen Stellen des Philo leicht erkennen lassen. Als eigentlich classische Aeußerung ist herauszuheben quod Deus sit immutab. p. 301. u. ff., aus welcher Folgendes ein für unsern gegenwärtigen Zweck bereiteter Auszug ist: Philo spricht über Genes. VI. 7., und vermuthet, daß man daraus schließen werde, Gott könne von

21) S. oben S. 39.

Leidenſchaften ergriffen werden, was jedoch eben ſo undenkbar ſei, als daß er körperliche Glieder habe. „Nichts deſto weniger“, fährt er fort, „findet ſich dergleichen bei unſerm Geſetzgeber, in wie weit dieß nothwendig war, um ſeinen Anſichten Eingang zu verſchaffen (μέχρι τινὸς εἰσαγωγῆς)“, d. h. um auch Diejenigen zu belehren, die ihn ſonſt nicht verſtanden haben würden. „In den Geboten und Verboten des Geſetzes nämlich — — findet ſich eine doppelte Grundanſicht über das göttliche Weſen vor, nach der einen iſt Gott nicht wie ein Menſch (Numer. XXIII. 19.), nach der andern iſt er wie ein Menſch. Die erſtere iſt nun durch die zuverläſſigſte Wahrheit begründet, der andern bedient er ſich (der Geſetzgeber) nur zur Unterweiſung der Menge (πρὸς τὴν τῶν πολλῶν διδασκαλίαν) — —; denn dieß einzige Ziel muß den vollkommenen Geſetzgeber leiten, daß er Allen nützlich werde. — — So muß er denn Denen, deren Geiſteskräfte von Natur ſtumpfer und welker, auch noch obenein vielleicht durch die Erziehung ſo irre geleitet ſind, daß ſie nicht vermögen ſcharf zu ſehen, ein Arzt ſein, welcher gerade für ihren gegenwärtigen Leidens-Zuſtand die erſprießliche Behandlungsart wählt, wie es in ähnlicher Weiſe zuträglich iſt, wenn rohe und unverſtändige Sklaven ſich vor ihren Hausherren fürchten; denn ſo werden ſie doch, wenn ſchon wider ihren Willen gewitzigt, indem ſie ſeine Drohungen und Strafen fürchten. Mögen alſo Alle die dieſen gleichen auch Irrthümliches lernen, wenn es ihnen nur zuträglich iſt und ſie auf dem Wege der Wahrheit nicht zur Weisheit gelangen würden.“ [22]) Man ſieht leicht, in welchem Geiſte ſich dieſ das Anſehen der Schrift angeblich ſchützende Maxime der Alexandriner hielt. Das dogmatiſch-entſcheidende Gewicht derſe

22) Μανθανέτωσαν οὖν πάντες οἱ τοιοῦτοι τὰ ψευδῆ, δι' ὧν ὠφ λεθήσονται, εἰ μὴ δύνανται δι' ἀληθείας σωφρονίζεσθαι. D ſoll denn eine „humiliationis et conniventiae juxta mosi naturam dictio“ ſein, ſ. quaest. in Genes. IV. 24. p. 263. quaest. 180. p. 382.

den sollte um jeden Preis erhalten werden, und die zärtere Achtung und Scheu vor der sittlichen Makellosigkeit der heiligen Verfasser, oder die weiter dringende Frage, wie sich denn nun eine mit Bewußtsein gegebene und als göttlich zugleich mit den übrigen anempfohlne irrthümliche Lehre mit dem Wahrheitssinne der göttlichen Lehrer ausgleichen lasse, der sich mit solcher doctrinaler, sichtlich lügenhafter Anbequemung an die Schwächen Anderer bei keiner sonstigen Reinheit der Zwecke verträgt; oder, wenn denn nun die Klugheit der Maßstab auch des sittlichen Werths sein soll, selbst mit dieser, da dem menschlichen Verstande, wenn er Ein Mal einen offenbaren Irrthum in den göttlichen Schriften fände, keine Norm mehr gegeben wäre, durch welche er das Göttliche von dem nicht Göttlichen ausschied und er nothwendig Eins mit dem Andern verwerfen müßte: alles Dieß wurde nicht weiter in Erwägung gezogen. Durch die ganze ihrem innersten Wesen nach etwas trügerische Tendenz des Alexandrinismus war das sittliche Zartgefühl seiner Verehrer, wie wir hierauf bei noch mehren andern Erscheinungen werden zurückkommen müssen, an sich zu sehr abgestumpft, als daß sie sich selbst leicht zu solcher Frage gedrängt hätten, und auch von Außen her mochte ihnen von diesem Standpunkte aus kein Anstoß gegeben werden. Wir haben bereits gesehen, daß wenigstens die heidnischen Philosophen in noch weit häufigern und offenern Conflict mit den ethischen Grundsätzen zu treten pflegten.

Allein trotz Dessen, daß auf solche Weise die Annahme eines doppelten Lehrtypus bis zu ihrer äußersten, untersagten Grenze ausgedehnt ward, vermochte sie doch nicht dem Bedürfniß ganz abzuhelfen, wegen dessen sie zunächst aufgestellt war, nämlich erklärbar zu machen, warum die Juden trotz des Besitzes ihrer heiligen Schriften von der höhern Weisheit, die sie nun in Alexandrien zu der ihrigen gemacht hatten, früher Nichts gewußt hätten, vielmehr den zahlreichsten Irrthümern hingegeben gewesen wären. Glücklichsten Falls konnten sie hierdurch nur den negativen Theil dieses Vorwurfs von sich ablehnen; denn wenn auch alle Stellen, in welchen angeblich un-

würdige Vorstellungen von der Gottheit enthalten waren, eben als Anbequemung des Gesetzgebers an seine minderfähige Zöglinge gedeutet und so ausgemerzt wurden: so war die höhere nun gewonnene Weisheit doch immer noch nicht hineingetragen. Ueberdem traten auch die anstößigen Lehren oft zu offen, zu bestimmt, zu doctrinal hervor, als daß man gesichert gegen Spott und Zweifel der heidnischen Gegner, oder auch nur mit eigner Ueberzeugung (welche denn doch Denen nicht fehlen durfte, welche diese Schriften ferner noch für heilige halten wollten) auf bloße Accommodation sich hätten berufen können.

Wegen alles Dieses mußten die alexandrinischen Juden noch andere Hebekräfte in Bewegung setzen und zugleich annehmen, daß in den von dem gotterleuchteten Lehrer geschriebenen Werken ein tieferer und heiliger Sinn gesucht werden müsse, als der, welcher aus den Worten zunächst hervorgehe; [23]) ein Sinn, welcher, wenn schon dem blinden und uneingeweihten Auge der Menge verschlossen, sich doch Dem öffne, den fromme Denkart und Weisheit dazu befähige. Mit andern Worten sie mußten, um mit einigem Scheine darthun zu können, daß sie ihre gegenwärtige religiöse Ueberzeugung nicht ihren spottenden Gegnern, sondern ihren eignen heiligen Schriften verdankten, zu einer alle-

23) Die gewöhnlichsten Gegensätze sind τὸ ῥητὸν, αἱ ῥηταὶ διερμηνεύσεις qd. det. p. 158. 185., ἡ ῥητὴ ἐπίσκεψις de agricult. p. 206., ἡ ῥητὴ καὶ πρόχειρος διάταξις qd. Deus sit immutab. p. 312., αἱ πρόχειροι ἀποδόσεις ἐκ τῆς φανερᾶς τῶν νόμων γραφῆς de conf. ling. p. 321., ἡ πρόχειρος ἔκδοχὴ τοῦ λόγου qd. deter. 183., κυρίως de opif. m. p. 36. (und mit schon mißbilligender, d. h. das alleinige Behaupten des Wortsinns verwerfender Nebenbedeutung) ἡ κατὰ τὴν φράσιν ὑφηγορία qd. det. 169. im Gegensatze gegen νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας, αἱ δὲ ὑπονοιῶν ἀποδόσεις de agric. p. 191. — de Cherub. 111. — de migrat. Abrah. p. 466., αἰνίττεσθαι δι' ὑπονοιῶν qd. det p. 183., διὰ συμβόλων qd. D. sit immut. p. 311., συμβολικῶς de m. opif. p. 36., τροπικαὶ ἀποδόσεις de confus ling. p. 348. — leg. alleg. II. p. 1090., τὰ ἐμφαινόμενα νοήματα qd. det. p. 169.

gorischen Deutung derselben schreiten. [24]) Zu einem solchen Auswege entschlossen sie sich aber um so natürlicher und ungestörter, je weniger dergleichen allegorische Deutungen den frühern Juden, [25]) ja, selbst den Heiden [26]) etwas Neues waren. Nur wurde, was Letztere mehr zum Schmucke der Rede und nur selten zur Vertheidigung des Ansehens gefeierter Männer in einzelnen Aussprüchen und darum seltener und willkührlicher angewandt hatten, nun von dem Bedürfnisse zu einem Systeme mit bestimmten Regeln der Allegorie (κανόνες, νόμοι

---

24) Ueber diese s. Eichhorn's allg. Biblioth. der bibl. Literatur. Bd. 5. (1793) S. 222. ff. Pfister de originibus et principiis allegoric. sacrarr. literarum interp., dissertat. hist.-theol. Tubing. 1796. 4. Planck comment. de principiis et causis interpretat. Philon. allegor. Gotting. 1806. 4. v. Olshausen ein Wort über tiefern Schriftsinn. Königsb. 1824. 8. (auch historisch.) Coneybeare Geschichte der allegorischen Interpretat. der heil. Schrift von Philo durch die christl. Väter. Dieses mir nur bekannt durch die Anzeige in Tholuck's Anziger, 1831. No. 44.

25) Selbst im A. T. s. hierüber Olshausen a. a. O. S. 45. ff. und Hartmann in s. engen Verbindung des A. T. mit dem N. (Leipz. 1831. 8.) S. 540. ff., von denen jedoch in einigen Stellen Erscheinungen, der Allegorie verwandt, mit solcher verwechselt sind.

26) Vergl. Nic. Schow Abhandl. allegoricae vett. interpretat. origo et causae hinter s. Ausgabe der allegoriae Homericae, quae sub Heraclid. nomine feruntur. Gotting. 1782. Ludw. Heinr. Jakob de allegor. Homerica. Hal. 1785. 8. Ueber die ähnlichen Ursachen derf. vergl. Eichhorn a. a. O. mit Olshausen's tief. Schriftsinn. S. 38. ff. Letzterer namentlich gibt uns besondere Mittheilungen Lobeck's über diesen Gegenstand, die die Ansicht Eichhorn's widerlegen, daß Plato solche Erklärungsweise zuerst versucht habe. Auch ist bekannt, daß die Stoiker dieselbe besonders übten, s. Eichhorn. S. 227. Neuere und sehr vorzügliche Untersuchungen über diesen Gegenstand giebt auch Lobeck in s. Aglaophamus s. de theolog. mystic. graecorum causis libri tres. (Regiom. 1829. 2 Theile. 8.) Th. I. S. 155. sqq.

τῆς ἀλληγορίας).[27]) ausgebildet, die uns veranlaſſen, noch einige längere Zeit auf dieſem Gebiete zu verweilen.

Vor Allem ſuchten unſre Alexandriner Belege dafür aufzuweiſen, daß die heiligen Schriftſteller allegoriſch erklärt ſein wollten. Dergleichen Belege glaubten ſie vorerſt aus ſolchen Stellen mit Sicherheit entnehmen zu können, welche, im eigentlichen Sinne gefaßt, einen Gottes und der heil. Schriften ganz unwürdigen Verſtand gäben. Es war Dieß nicht eine reine Petition des Princips. Freilich war es eben erſt zu rechtfertigen, daß man es mit heiligen Schriften zu thun habe, und man konnte folglich darauf, daß es heilige Schriften ſeien, keine gültige Beweisführung gründen. Indeß außerdem, daß es die Juden eigentlich nicht darthun wollten, daß ihre heilig geachteten BB. ſolchen Vorzugs werth ſeien, ſondern nur die dagegen möglichen Einwände zu entfernen ſuchten; folglich von ihrem Standpunkte aus, ohne eigentliche Vorwürfe fürchten zu müſſen, ihre BB. ſo lange als heilige ſetzen konnten, als das Gegentheil nicht erwieſen war: ſtützte ſich die Anſicht auch noch auf einen andern etwas kräftigern Grund, auf eine Analogie der heil. Schrift, d. h. auf die Vorausſetzung, daß Männer, welche in vielen Stücken und an einer großen Anzahl Stellen ſo weiſe als fromm ſich über einzelne Gegenſtände erklärt hätten, doch wol eben hierdurch für andere, ſolcher Geſinnungsart ſchlechthin entgegenſtehende, indirect eine andere Erklärung forderten, als die Worte an die Hand gäben, wenn man ſtarr und geiſtig-tod an ihnen feſthielt.[28]) In dem Beſtreben, die dringende Nothwendigkeit und Rechtmäßigkeit dieſer Forderung fühlbar zu ma-

---

27) S. Philo de somn. I. p. 576. — de sacrific. p. 851. — de Abrah. p. 359.

28) Vergl. als Beiſpiel Ph. qd. D. sit immutab. p. 296. 7., wo Ph., um Diejenigen zu widerlegen, die aus Genes. VI. 5. auf eine Veränderlichkeit in Gott ſchließen möchten, ſich darauf beruft, daß Moſes unmöglich gering genug von Gott gedacht haben könne, um Dieß im eigentlichen Sinne verſtanden wiſſen zu

chen, findet nun auch die in ſeltſamer Eintracht mit der Verehrung der heil. Schrift ſtehende Hervorhebung der Unwahrheit, Unbedeutendheit, Lächerlichkeit, ja, Gottloſigkeit einzelner Stellen derſelben von Seiten unſerer Alexandriner ihre Erklärung. Vermochten ſie es nämlich nicht durch Anwendung einer Accommodation oder eines zweiten Lehrtypus die Auctorität ihres Lehrers in gewiſſen Stellen zu rechtfertigen: ſo war in der That Nichts natürlicher, als daß ſie den Contraſt dieſer Stellen mit andern in recht ſtarken Farben hinſtellten, um ſelbſt den Unbefangenen zu der Meinung zu veranlaſſen, als könnten unmöglich dieſelben Männer ſolche in Geiſt und Inhalt ſich widerſprechende Anſichten ausgeſprochen haben, und müſſe vielmehr in der einen oder andern Stelle ein eigenthümlich-verborgener Sinn aufgeſucht werden. [29])

Belege hierzu kehren öfters wieder. Wir heben hier nur einige der klärſten und bezeichnendſten hervor. Vorzüglich wichtig iſt die Stelle des Ariſtobul bei Euſebius, [30]) nicht nur weil aus ihr hervorgeht, daß ſchon zu Ariſtobul's Zeiten die alexandriniſch-allegoriſirende Exegeſe geübt, oder vielmehr bereits die Nothwendigkeit, beſtimmte Lehrſätze über dieſelben aufzuſtellen, erkannt worden iſt (denn Dieß muß, wie ſich ſpä-

---

wollen, indem er in einer andern Stelle (Deuter. V. 18.) die Beſtändigkeit ſelbſt in vorzüglichen Menſchen als nothwendige Tugend anerkenne.

29) Es iſt hierbei nicht zu überſehen, daß in der Ausführung die Accommodation und die Allegorie ſehr in einander liefen, wie ſich aus dem weiter unten zu ſchildernden ausgebreitetern Umfange der Allegorie von ſelbſt ergiebt. Auch konnte den einmal angenommenen Sätzen wohl entſprechend behauptet werden, daß Gott aus Accommodation in Allegorieen zu uns rede, wodurch beide denn in Wahrheit ſo zuſammenfielen, daß ſie nur anders gedacht erſcheinen. Vergl. Phil. de confus. linguar. p. 339.: *τὸ δὲ· πατέρη κύριος ἰδεῖν τὴν πόλιν καὶ τὸν πύργον, τροπικώτερον πάντως ἀκουστέον — —· ϛαῦτα — ἀνθρωπολογεῖται παρὰ τῷ νομοθέτῃ περὶ τοῦ μὴ ἀνθρωπομόρφου θεοῦ διὰ τὰς τῶν παιδευομένων ἡμῶν — — ὠφελείας.*

30) Praep. evangel. VIII. 10. p. 376.

Einiges, was einem ſtarrpoſitiven und doch philoſophiſch verzärtelten Sinne nicht behagen mochte, und an Deſſen Statt die Akademie, namentlich in ihren ſpätern Modificationen, Gottes würdigere Anſichten aufgeſtellt zu haben ſchien. Lag doch immer ſchon in dieſen Worten eine Anbequemung an Bilder menſchlicher Schwachheit vor. Daneben wurde nun aber auch an andern Stellen derſelben Urkunde ganz einfach berichtet, daß ſich Gott auch thätlich beim Schaffen bemüht habe; wie er denn ſelbſt ein Bild machte, das ihm gleich ſei und dergl., auch am 7. Tage ruhte von allem Werke, das er gethan hatte. Die ſpätern Platoniker wenigſtens, wenn nicht ihr Meiſter ſelbſt, hatten Ideen zu ſchöpferiſchen Subſtanzen erhoben, und würdiger erſchien es auch den Juden, wenn Gott alles Irdiſche durch ſeine Diener verrichten ließ und in keine perſönliche Berührung mit der materialen Welt trat, die ſie doch immer nicht ohne Entwürdigung deſſelben, wenn auch nur durch die Forderung ſinnlicher Fähigkeit für ihn zu ſolcher, zu denken vermochten. [10])

Dieſe Lehrſätze vorzüglich, die ſich zunächſt ihren frommen Gefühlen als Gottes würdiger empfahlen, denn die, an welchen ſie bisher auf Grund des einfachen Verſtändniſſes ihrer heil. Schriften feſtgehalten hatten, und die ſie mithin in Folge ihrer unerſchütterlichen Ueberzeugung von der abſoluten Vollkommenheit ihres Gottes für dieſen im Voraus in Anſpruch nahmen, machten den fremden Stoff aus, der anregend auf die Denkweiſe der alexandriniſchen Juden wirkte, weil ſie ihn nun nothwendig irgendwie mit ihrem übrigen Ideenkreiſe verſchmelzen mußten. Hierbei lag es nun aber auch gänzlich in der Natur der Sache gegründet, daß die durch dieſen Anſtoß geweckte (und zur Philoſophie erhobene) geiſtige Thätigkeit ſich nach einer doppelten Seite hin ordnend wandte, da durch jenen Einen Act der Aufnahme das bisher beſtandene religiöſe Gleichgewicht zweifach geſtört war.

Einmal (und dieß war der mehr materiale Einfluß der fremden Philoſophie auf die alexandriniſchen Juden)

10) Philo de victimas offerent. p. 857.

loſer iſt die Stelle leg. allieg. II. p. 1091. Hier hat er Geneſ. II. 21. zu erklären, daß Eva aus der Rippe Adams gebildet ward. Darüber ſpricht er ſich ſo aus: „Der wörtliche Sinn dieſer Erzählung iſt offenbar fabelhaft; denn wie könnte es Jemand glauben, daß das Weib oder überhaupt ein Menſch alſo geworden ſei? Was hinderte denn den Urheber des Daſeins, wenn er den Mann aus Erde gebildet hatte, ſo auch die Frau entſtehen zu laſſen? War nicht der Schöpfer derſelbe und die Materie faſt unerſchöpflich, aus der die einzelnen Gegenſtände gebildet wurden? Und warum bildete er denn das Weib nicht aus einem andern Theile, da es deren ſo viele gibt, ſondern aus der Rippe? Und aus welcher denn? Wir wollen hier nur einmal zwei annehmen, obſchon Moſes in Wahrheit einer Mehrzahl derſelben nicht einmal gedenkt. War es die rechte oder die linke? Und wenn er nun die eine mit Fleiſch erſetzte, war denn die andere nicht auch fleiſchartig? Aber die Rippen ſind den übrigen Theilen unſers Körpers verwandt und ſind alle fleiſchartig. Was ſollen wir nun ſagen?“ fährt er fort und ſchließt nun wieder hieran ſeine Allegorie. Es ließen ſich dieſe Stellen leicht noch vermehren, indeſſen werden ſie hinreichen, um die ganze Manier und Tendenz klar zu machen. [32])

Für denſelben Zweck, die Allegorie zu rechtfertigen, bediente man ſich nun aber nicht nur der Unangemeſſenheit des Inhalts, ſondern ſelbſt einzelner in der heil. Schrift vorkommender Sprachfehler, verſteht ſich der 70 Dolmetſcher; denn dieſe galten unſern Alexandrinern als authentiſch. Philo macht öfters darauf aufmerkſam, wie es doch ſehr parteiiſch ſein würde, anzunehmen, daß die heiligen Schriften in einer Sprache niedergelegt ſeien, deren Fehler ſelbſt Kinder belachen würden, wenn nicht eben durch ſie der

32) Vergl. beſonders auch de conf. ling. p. 339., wo der eigentliche Sinn genannt wird ὑπερφυεστάτιος καὶ μεταπόσμιος, ὃς ἔπος εἰπεῖν, ἀσέβεια. — qd. deter. pot. insid. p. 185.: καὶ τοῦτο τίνα ἔχει λόγον πρὸς τὰς ἱερὰς διαμηνύσεις οὐκ οἶδα rell. — de agricult. p. 200.

Geist nach andern Seiten hin hätte gewandt werden sollen und diese Irrungen vielmehr als Leiter zu der höhern Weisheit betrachtet werden dürften. Leg. alleg. III. p. 95. sq. behandelt er die Stelle Genes. III. 15.: αὐτός σου τηρήσει κεφαλήν u. s. f. Er bemerkt hierbei: „Dieß ist, wenn man auf die Worte sieht, ein Barbarismus, aber dem Sinne nach trefflich gesagt. Oder wie? Diese Worte beziehen sich auf die Frau. Die Frau aber ist nicht männlich, sondern weiblich. Es muß αὐτή, nicht αὐτός gesagt werden." Und dann weis't er nun einen sehr wohl passenden allegorisirenden Grund auf, warum diese Verwechselung Statt gefunden habe. [33]) Es muß Dieß auch auffallen; so wie auf der andern Seite gewiß auch Jeder, der zum ersten Male die Allegorieen mit Aufmerksamkeit lies't, seine Verwunderung darüber haben wird, wie eng und genau diese sich an den griechischen Urtext anschließen, wozu sich weitere Beispiele im Fortgange unserer Darstellung hinreichend finden werden. Die Verwunderung darüber muß aber alsobald schwinden, sobald man hört, was, so viel ich weiß, bisher noch nicht bemerkt worden ist, aber unten (im 3. Buche) mit Mehrem ins Einzelne gehend belegt werden wird, daß die LXX mit Rücksicht auf die allegorisirende Erklärung, übersetzten, die sie fanden.

Uebrigens wird sich aus dem zum Bemerkten leicht die Wahrheit Dessen ergeben, was ich oben bereits erinnerte, daß nämlich auf diesem zweiten Wege der Vereinigung der heil. Schrift mit der gewonnenen Philosophie die Auctorität der erstern höher erhoben ward, als sie jemals stand; denn es schloß sich in der engsten und nothwendigsten Verbindung daran den Glaube ihrer wörtlichen Eingebung, indem ja eben nun der Sinn der Worte zurücktrat und die Worte und deren Formen als gewichtig auftraten; [34])

---

33) Vergl. die ähnliche Stelle qd. D. sit immutab. p. 313.

34) Die Forderung einer wörtlichen Inspiration der heiligen Schriften war mithin in den religiösen Bedürfnissen der Alexandriner unabweisbar gegeben, brauchte aber auch von der andern Seite

ein Glaube, der ſich bei den Alexandrinern nothwendig auch auf die Ueberſetzung der LXX erſtrecken mußte, da ſie ſich eben dieſer für ihre religiöſen Bedürfniſſe bedienten, und um ſo bequemer bedienen konnten, weil ja dieſe, wie ſo eben angedeutet ward, bereits vorbereitend dieſelben berückſichtigt hatte. Es ſteht deßhalb wol auch nicht zu bezweifeln, daß die ganze Fabel von jenen 70 paläſtinenſiſchen Geſetzesgelehrten, die in ihren Zellen abgeſondert, bis aufs Wort gleichlautend die heiligen

---

gar nicht von ihnen begründet zu werden, indem alle heilige Schrift als ſolche nur geoffenbart, und ſolche wieder, den eigenſten von uns ſpäter näher zu erläuternden Lehrſätzen der Alexandriner zu Folge, nur in der innigſten Gemeinſchaft mit Gott verfaßt ſein konnte, in welcher der Prophet ſelbſt zu göttlichem Weſen und zu göttlicher Würde erhoben war, und alſo eben ſo in Dem, was er ſagte, als in Dem, wie er es ſagte, Gott repräſentirte, wenn ſchon hierbei immer noch der ausſprechende Menſch und der der menſchlichen Redeorgane ſich bedienende Gott im Menſchen unterſchieden werden konnte und unterſchieden ward, und der Menſch dann auch als Interpret ſeiner ſelbſt oder vielmehr Gottes in ihm erſchien. Philo beſchreibt dieſen Zuſtand de speciall. legg. edit. Mang. T. II. p. 343.: *προφήτης — οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται τὸ παράπαν, ἀλλ' ἔστιν ἑρμηνεὺς, ὑποβάλλοντος ἑτέρου πάνθ' ὅσα προφέρει καὶ καθ' ὃν χρόνον ἐνθουσιᾷ γεγονὼς ἐν ἀγνοίᾳ, μετανισταμένου μὲν τοῦ λογισμοῦ καὶ παρακεχωρηκότος τὴν τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν· ἐπιπεφοιτηκότος δὲ καὶ ἐνοικηκότος τοῦ θείου πνεύματος καὶ πᾶσαν τῆς φωνῆς ὀργανοποιΐαν κρούοντος καὶ ἐνηχοῦντος εἰς ἐναργῆ δήλωσιν ὧν προθεσπίζει.* Vergl. de monarch. I. p. 820. — qu. rer. div. haer. 518. So war es denn natürlich, daß man auch die Worte als göttlich gewählt, oder als inſpirirt anſah, was nun auf Daſſelbe hinauskam, je nachdem man in dem Propheten das rückbleibende Menſchliche oder das einwirkende Göttliche berückſichtigte. In dieſem Sinne ſind die Stellen des Philo zu faſſen de agricult. p. 187.: *οἱ μὲν πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων τὰς φύσεις τῶν πραγμάτων οὐκ εἰδότες καὶ περὶ τὴν τῶν ὀνομάτων θέσιν ἐξ ἀνάγκης ἁμαρτάνουσι· τοῖς μὲν γὰρ ἅπερ ἐξ ἀνατομῆς περιπεφυκόσι κύριαι προσηγορίαι ἔπονται· τοῖς δ' ὑποσυγκεχυμένοις οὐ σφόδρα ἠκριβωμέναι. Μωσῆς δὲ κατὰ πολλὴν περιουσίαν τῆς ἐν τοῖς πράγμασιν ἐπιστήμης ὀνόμασιν εὐθυβολωτάτοις καὶ ἐμφαντικωτάτοις ἅπασι χρῆ-*

Schriften übertrugen — eine Fabel, die durch die Alexandriner erſt Glauben fand und auch von Philo ſehr ausführlich mitgetheilt wird [35]) — eine Erdichtung der Letztern ſei, die ſie zur Rechtfertigung ihrer unbeweisbaren dogmatiſchen Bedürfniſſe in die Geſchichte einzuführen ſuchten und für einige Zeit wirklich eingeführt haben.

Wenn man nun aber auf ſolche Weiſe durch Darlegung der verletzendſten Disconvenienzen in dem Inhalte und der Form einiger Stellen der heil. Schriften und des ſchneidenden Contraſtes, in welchen dieſe dann gegen andere, den Charakter der Heiligkeit in Wahrheit behauptende, treten würden, das Recht erworben zu haben meinte, die Allegorie in die heil. Schriften einzuführen: ſo blieb man bei dieſer nicht bloß in jenen einzelnen widerſtrebenden Stellen ſtehen, ſondern dehnte ſie auch über das Geſammtgebiet der Schrift aus, ſo daß Alles oder doch bei weitem der größte Theil des in ihr Enthaltenen allegoriſch zu erklären ſein ſollte. [36]) Hierzu hätte es nun ei-

---

σθαι. Vergl. daſelbſt p. 191. — de cherub. p. 117. — de profug. p. 458. Aus dem Geſagten ergibt ſich endlich auch der Gehalt des Unterſchieds in der Inſpiration, über welchen ſich Philo de Mos. II. p. 681. verbreitet, indem er zwar Alles von Moſes Gelehrte für göttl. Ausſprüche achtet, aber doch ſo, daß Einiges ihm von Gott ſchlechthin mitgetheilt, Anderes auf ſein Anfragen auseinandergeſetzt, Anderes endlich von ihm ſelbſt im Zuſtande göttlicher Verklärung ausgeſprochen worden ſei. Der Unterſchied konnte feſtgehalten werden, da immer noch das (aus dem Menſchlichen) gewordene Göttliche von dem Urgöttlichen zu trennen war, auch von den Alexandrinern ſcharf getrennt wurde, aber eigentliche Bedeutung hatte er nicht, da, wenn auch noch eine perſönliche Differenz, doch keine weſentliche mehr zwiſchen jenem Göttlichen gedacht werden konnte. Auch kommt Philo ſo genau beſtimmend nicht wieder auf ihn zurück.

35) De Mos. II. p. 658. sqq.

36) Phil. de Jos. p. 530.: *οχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται.* — de speciall. legg. p. 804.: *ἥδε μὲν αἰτία ἢ παρὰ πολλοῖς εἴρηται λέγεσθαι· ἑτέραν δὲ ἥκιστα θεσπεσίων ἀνθρώπων τὰ πλεῖστα τῶν ἐν τοῖς νόμοις ὑπολαμβανόντων εἶναι συμβολὰ φανερὰ ἀφανῶν καὶ ῥητὰ ἀῤῥήτων.*

gentlich einer besondern Rechtfertigung nicht mehr bedurft. War es einmal ausgemacht, daß die heiligen Schriftsteller an einigen Orten einen geheimen, tiefern Sinn der Worte beabsichtigt hatten: so war dann keine Grenze gesteckt, warum Dieß nicht auch auf andere seine Anwendung leiden sollte. Auch ist es schon an sich sehr natürlich, daß die allegorisirenden Alexandriner ihr Recht bis zu dessen äußerstem Umfange ausdehnten, da ihnen so ein weiterer Wirkungskreis geboten war, die neuen Lehren unter dem Schirme göttlicher Auctorität einzuführen. Indeß ist es doch um so weniger zu übersehen, daß noch zwei andere Momente zur Förderung des Allegorisirens mitwirkten, als diese auch auf den Charakter desselben einigen bedeutenden Einfluß übten.

Das erste war der Grundsatz, daß Alles, was im Gesetze enthalten sei, einen unmittelbaren Einfluß auf die Belehrung und Besserung der Menschen haben müsse, ein Grundsatz, der allerdings in sehr natürlichem Zusammenhange mit dem andern stand, daß diese BB. unter der unmittelbaren Leitung Gottes geschrieben seien; denn heilige Schriften durften nicht nur nichts Unwürdiges enthalten, sondern auch nichts dem Menschen als solchem mit mehr oder weniger Rechte mehr oder minder Gleichgültiges. Eben nur Belehrung über das wahre Wesen der sittlichen Würde, und was mit diesem, besonders nach alexandrinischer Theosophie, auf das Engste zusammenhing, der Gottheit selbst, erschienen als Gegenstände, die würdig genug seien, auf eine unmittelbare Beförderung von Seiten Gottes Anspruch zu machen. Als erläuternde Belege hierzu vergl. de congress. quaer. erudit. grat. p. 430. Philo erzählt nach der Schrift: Nahor, der Bruder Abraham's, habe 2 Weiber gehabt, eine rechtmäßige Gattin und eine Concubine, jene habe Melcha, diese Ruma geheißen; und fügt nun Folgendes bei: „Dieß ist nicht etwa als historische Genealogie von unserm weisen Gesetzgeber mitgetheilt worden, was kein vernünftiger Mensch denken möge, sondern diese Worte sollen eine geheimnißvolle Offenbarung geben über Das, was der geistigen Bildung sehr zu-

träglich werden kann"; und in dem Folgenden ist er nun bemüht, das Geheimnißvolle zu lüften. Aehnlich de somn. I. p. 373.: „Man lies't in der Schrift," sagt Philo, „daß Thara Chaldäa verlassen habe und mit seinem Sohne Abraham nebst den übrigen Hausgenossen, die wie er dachten, nach Charran gezogen sei, nicht damit wir etwa lernen möchten, wie aus einem Geschichtsschreiber, daß Einige ausgewandert seien, ihr Heimathland verlassen und nun ein anderes als solches bewohnt hätten, sondern damit nicht Lehren vernachlässigt würden, die für das Leben äußerst zuträglich, geistigen Elements und auf die menschlichen Bedürfnisse berechnet sind." [37])

Das zweite Moment, was die Ausbreitung der Allegorie über das ganze Gesetz beförderte, war eine eigenthümliche, so viel ich weiß, noch nicht bemerkte Eigenthümlichkeit des alexandrinischen Allegorismus. Nämlich die durch Allegorie zu erklärenden Stellen wurden hierdurch nicht ausgeschieden von ihrer natürlichen Verbindung mit den andern Stellen, so daß sie nur für sich allegorisch betrachtet worden wären, sondern es trat nun auch ein allegorischer Zusammenhang des Ganzen ein, so daß jede Stelle mit Rücksicht auf das Frühere und Spätere allegorisch verstanden wurde. Beispiele zu diesem äußerst interessanten Bestreben zu geben, das dem menschlichen Geiste eine erstaunlich schwere, aber von diesem doch auch über alle Erwartung glücklich gelöste Aufgabe stellte, würde hier nicht an seinem Orte sein, indem wir uns hierdurch viel zu weit in die eigentliche Philosophie des Philo verirren würden, aus dem wir unsere zusammenhangende Kenntniß hierüber nach dem Verluste des aristobülischen Commentars über den Pentateuch ausschließend entnehmen müssen. Wir werden sie weiter unten in der Darstellung des philonischen Lehrbegriffs und namentlich im ethischen Theile desselben, der ja namentlich bei dieser Umdeutung berücksichtigt ward, mit ungleich mehr Klarheit und

37) Vergl. hiermit 2. Tim. III. 16. Röm. XV. 4. cll. IV. 23. 1. Corinth. IX. 9. X. 11.

Nutzen darlegen können, weßhalb wir darauf verweisen. So viel wird aber, indem ich das Factum als solches voraussetzen darf, schon klar sein, wie bei solcher Erklärungsweise des Gesetzes die Allegorie sich natürlich über das Gesammtgebiet desselben ausdehnen mußte.

Es ist übrigens natürlich, daß sich im Laufe dieser Untersuchung Dem, der ihr mit aufmerksamer Theilnahme folgte, eine Frage aufgedrungen hat, deren Interesse viel zu bedeutend ist, als daß wir ihr nicht, ehe wir zum Folgenden fortgehen, einige Worte widmen müßten; nämlich die, *ob denn durch jene allegorische Deutung* der Schrift, und besonders durch die Ausdehnung derselben über das Gesammtgebiet letzterer, *der wirklich-historische Sinn völlig zurückgedrängt und aufgegeben worden, oder ob er bloß neben und vielleicht unter den allegorischen gestellt worden sei?* Eine durchgehend bestimmende Antwort hierauf läßt sich nicht geben. Denn es ist zwar sehr natürlich, daß alle Alexandriner diejenigen Stellen der heiligen Schrift, über deren eigentlichen Sinn sie selbst spotteten, um so die Nothwendigkeit der Allegorie desto fühlbarer zu machen, nicht auch in dem wörtlichen Sinne faßten, sondern daß hier ein allegorischer Verstand *an die Statt* des wörtlichen trat, wie z. B. bei der mosaischen Schöpfungsurkunde, einzelnen Theophanieen u. dergl.; Dieß hatte aber auf die sonstige geschichtliche Erzählung, in wie weit sie nicht in Folge der philosophischen Bildung Gottes unwürdig erschien, keinen nothwendigen Einfluß und hier ließ man auch meist den geschichtlichen Sinn mit dem untergelegten parallel laufen. So wenigstens sicher *Philo* und man darf sich hierbei nur nicht wegen einzelner Stellen irren, die allerdings auch auf ihn den Schein fallen lassen, als ob er selbst den unschädlichen geschichtlichen Sinn unbeachtet wissen wolle. Sie sind vielmehr alle von ähnlicher Beschaffenheit aber auch Tendenz wie die unten angeführten aus den BB. de congressu und de somniis, und wollen gar nicht leugnen, daß Das, was erzählt wird, wirklich geschehen sei, sondern nur, daß der heil. Gesetzgeber es in der Absicht,

um die geſchichtlichen Kenntniſſe ſeiner Leſer zu vermehren, erzählt habe. [38])

Wenn es nun aber auch in einigen Stellen weniger ſorglichen Beobachtern erſcheinen möchte, als habe Philo auch den geſchichtlichen Theil, der philoſophiſch nicht eigentlich im Wege ſtand, aufgehoben wiſſen wollen: ſo erklären ſich eine große Anzahl deutliche Aeußerungen beſtimmt dawider, namentlich, daß er ſich zur Erläuterung ſeiner Anſichten öfters auf die bibliſche Geſchichte auch nach ihrem nicht allegoriſch gedeu-

38) De congressu p. 450. und de somn. II. p. 1149. mögen die beiden ſcheinbarſten Stellen dafür ſein, daß das (auch nicht anſtößige) geſchichtliche Moment aufgehoben worden ſei. — In letzterer über Exod. VII. 15.: *οὐδὲ γὰρ περὶ ποταμῶν ἐστιν ἱστορίας ἡ παροῦσα σπουδὴ, περὶ δὲ τῶν βίων τῶν εἰναζομένων ποταμίοις ἐνύμασιν;* und die erſtere: *οὐ γὰρ περὶ γυναικῶν* (Hagar und Sarah) *ἐστιν ὁ λόγος, ἀλλὰ διανοιῶν τῆς μὲν γυμναζομένης ἐν τοῖς προπαιδεύμασι, τῆς δὲ τοὺς ἀρετῆς ἄθλους διαδιούσης.* Aber ſtreng gefaßt iſt es ganz klar, daß Philo von ſeinem Standpunkte aus ſagen konnte und mußte, daß Moſes nicht den geſchichtlichen, ſondern den allegoriſchen Sinn beabſichtige, wenn er ſchon das Geſchichtliche ſelbſt im Mindeſten nicht verletzen wollte; denn, wie wir ſahen, nahm er an, daß dieſer weiſe Geſetzgeber das Geſchehene eben nicht als Geſchehenes, ſondern um der Allegorie willen aufgezeichnet habe. Der eigentliche Sinn war mithin immer der in der Allegorie gegebene und die geſchichtliche Unterlage nur eine angemeſſene Hülle (*σκιὰ* de conf. ling. p. 348.). Hieran ſchließt ſich der in der ſpätern Zeit beſonders von Origenes noch weiter durchgeführte Vergleich des wörtlichen Sinnes mit dem Körper und des allegoriſchen mit dem Geiſte, der ſich auch bei Philo flüchtig angedeutet findet de migrat. Abrah. p. 402. Je nachdem nun aber, um Dieß noch mit einem Worte zu berühren, der wörtliche Sinn durch Allegorie zu Erläuterung von Gegenſtänden des phyſiſchen oder moraliſchen Theils der Philoſophie angewandt ward (in welche Theile Philo, wenn wir von dem logiſchen abſehen, der aber hier nicht in Betracht kommt, weil er nur Vorbereitung auf die eigentliche Philoſophie war, die Philoſophie theilte, wovon unten), nennt Ph. die Allegorieen phyſiſche oder ethiſche. Vergl. de plant. N. p. 230. — de origen. Abrah. p. 466. — leg. alleg. II. p. 1088. 9. Vergl. auch Aristob. bei Euseb. P. E. VIII. 10. p. 376.

ſätzen einer Correſpondenz derſelben Nichts mehr im Wege ſtehen.

Nun hatte zwar Plato, der aber freilich auch nicht das philoſophiſche Bedürfniß fühlte, die Möglichkeit einer Offenbarung zu rechtfertigen, natürlich keine Rückſicht darauf genommen, dieſer bei ſeinen Speculationen einen Ausweg offen zu laſſen: indeſſen hatte er doch, wenn ſchon von ganz anderm Standpunkte aus, ſchon denſelben durch ſeine anderweiten Philoſopheme in Etwas gebahnt. Er lehrte nämlich, daß des Menſchen Geiſt in ſeinem Urſprunge wie ſeinem Weſen nach wahrhaft göttlich, erſt ſpäter in Folge des göttlichen Willens mit dieſem irdiſchen und ſterblichen Leibe verbunden, [12]) nicht aber ohne Hoffnung ſei, dereinſt von ihm befreit, in den frühern, glückſeligern und göttlichen Zuſtand zurückzukehren, für den ihn ſeine Natur befähigte. Als Bedingung ſolcher Rückkehr hatte er in den Lehrſätzen ſeiner ſpeculativen Ethik, deren natürliche Conſequenz einleuchtet, empfohlen, nicht mit zu großer Liebe dem Irdiſchen nachzuhangen, ſondern vielmehr den Geiſt nach Möglichkeit zu bilden und zu kräftigen, indem ja auf ihm die Hoffnung einer ſeligen Zukunft beruhe, und Diejenigen, welche ſich hier von Einem Sinnengenuſſe dem andern zugewandt hätten, unmöglich die wahre Seligkeit des Menſchen auch nur kennen lernen, am allerwenigſten erreichen würden. Am Ende dieſes irdiſchen Lebens würden ſie zur Führung eines geiſtig-göttlichen gar nicht fähig ſein; ſie würden als Schatten herumſchwärmen um den ihnen lieb gewordenen Körper, bis ſie von des Schickſals unwiderſtehlicher Gewalt ergriffen in eine andere Reihe irdiſcher Dinge, in einen neuen ihnen entſprechenden Körper zu neuer Reinigung und geiſtiger Erſtärkung verſetzt würden. [13])

Dieſe eben ſo durch das Beſtechende ihres Inhalts, wie durch das äußere Anſehen ihres Urhebers getragenen Philoſo-

12) Tim. p. 41. C. ſ. Tennemann a. a. O. Bd. 3. S. 61. u. 95. Ritter a. a. O. Bd. 2. S. 367. f.

13) Dieß Gegenſtand eines großen Theils des Dialogs: Phädo. Tennemann a. a. O. Bd. 4. S. 28. f. 93. Ritter a. a. O. S. 382. ff.

Verständniſſe zu dem geiſtigen fortgehen, iſt es angemeſſen, auch jenen näher zu erforſchen u. ſ. w.

Man ſieht, wie hier der wörtliche und der geiſtige Verſtand einträchtig neben einander hergehen und ſich ſo wechſelſeitig in ihrem Entwickelungskreiſe ungeſtört laſſen. Auch würde eine conſequente Aufhebung des wörtlichen Sinnes die hiſtoriſche Unterlage der Juden untergraben, ihren Stolz auf ihr Alterthum, auf ihre Väter, auf die Auszeichnung derſelben durch göttliche Gnadenbeweiſe und Verheißungen vernichtet; die Beobachtung ihrer Feſte ſinnlos gemacht haben. Deſſen ungeachtet hatte ſich eine Secte der Juden zu Alexandrien in der That bis zu dieſem äußerſten Extreme hin in die allegoriſchen Deuteleien verirrt. Philo thut derſelben de migrat. Abrah. p. 401. sq. Erwähnung, aber mit entſchiedener Mißbilligung. „Man muß auch,“ ſagt er, „für einen guten Ruf Sorge tragen; denn er iſt uns Noth und fördert die Angelegenheiten dieſes irdiſchen Lebens mannichfach. Ein ſolcher wird nun aber faſt allen Denen zu Theil, welche zufrieden mit den feſtgeſetzten Gebräuchen Nichts daran ändern, ſondern die Anordnungen der Väter treulich beobachten. Dagegen gibt es nun Einige, welche die Worte des Geſetzes (τοὺς ῥητοὺς νόμους) für Zeichen geiſtiger Gegenſtände halten, ſich auf die Deutung dieſer vorzüglich legen, jene aber gering ſchätzen. Ich möchte ihnen Leichtſinn zur Laſt legen; denn man muß ſich um Beides kümmern, ſowol um das tiefere Eindringen in Das, was verborgen iſt, als auch um eine treue Beobachtung Deſſen, was offen vorliegt. Sie nun aber betragen ſich, als lebten ſie allein in einer Wüſte, oder als wären ſie körperloſe Seelen und wüßten von keiner Stadt, keinem Dorfe, keinem Hauſe, oder überhaupt von keinem Umgange mit Menſchen, ſetzen ſich über Alles hinweg, was der größern Anzahl wohlgefällig iſt, und ſuchen die reine Wahrheit, wie dieſelbe an und für ſich iſt, zu erſtreben. Dergleichen Menſchen kehrt nun aber die heil. Schrift den guten Ruf nicht gering zu achten und Nichts von den Gebräuchen aufzuheben, die heilige und größere Männer feſtgeſetzt haben, als ſie jetzt unter uns ſind. So wollen wir alſo nicht etwa die geſetzlichen Ge

treten, mit der lebendigſten Begierde, als eine Hoffnung auf das Endziel aller Seligkeit ergriffen hätten. Eine ſolche Möglichkeit lag nun aber ſichtlich vor. Machte es abſolute Enthaltſamkeit von allem Irdiſchen bei Moſes erklärlich, in unmittelbarer Vereinigung mit Gott zu leben: ſo fand Daſſelbe auch bei jedem andern Menſchen ſeine natürliche Anwendung.

So hing die Forderung des möglichſt-ſtrengſten asketiſchen Lebens auf das Allergenaueſte und Natürlichſte mit dem Geſammtkreiſe ihrer Speculationen zuſammen. Plato ſelbſt hatte ein ſolches Leben nicht empfohlen, würde auch hierzu in ſeinen Vorderſätzen nicht hinreichende Veranlaſſung gefunden haben, die ihm allein Dieß als räthlich erſcheinen ließ, des Körpers nicht zum Nachtheile des Geiſtes zu pflegen. Aber wenn nun den Juden hierin die Auctorität des Plato abging, ſo konnten ſie ſich um ſo enger an die Lebensregeln des Pythagoras [15]) und der Stoa [16]) anſchließen, die denn deßhalb auch bei unſern Alexandrinern in kaum geringerer Achtung ſtanden, als jener, indem ſie gern in das gemeinſame Lob einſtimmten, welches dem einfach-mäßigen Leben jenes und dem unerſchütterlichen Gleichmuthe dieſer bei allen Lebensverhältniſſen gezollt wurde und ſich in ihrer Askeſe für Nachfolger Derſelben erklärten, obſchon die philoſophiſche Unterlage und der letzte Zweck ihres asketiſchen Lebens ganz und gar von denen der Stoiker und Pythagoräer abging.

Ich glaube in dieſen Grundzügen die philoſophiſche Richtung hinreichend aufgewieſen zu haben, welche den Alexandri-

---

15) In welchem Betrachte ſie denn auch den Pythagoras ſehr hervorhoben u. Phil. qd. omn. prob. lib. p. 865. ſelbſt τὸν τῶν Πυθαγορείων ἱερώτατον θίασον erwähnt, ohne daß man ihn mit mehren Aelteren (ſ. Mang. opp. Phil. praef. p. VIII. Note z.), denen auch Mangey ſelbſt beiſtimmt (l. l. cl. opp. II. p. 445. Note c.) berechtigt wäre, ihn für einen Pythagoräer zu halten (ſ. Note 6. dieſ. Kap.).

16) Dieß will das „Philo stoicissat“ bei Lipsius ſagen in manuduct. ad stoic. philos. I. dissert. 17. (opp. Antverp. T. IV. 1637. fol. p. 453.)

Grund dieſer Schriften feſtzuhalten verſicherte, ſondern daß auch letztere anſcheinend unbeſtreitbar dergleichen Sätze wirklich aufſtellten und empfahlen, die der neuern Philoſophie im innerſten Weſen widerſprachen. Aber weit entfernt ſolche Zugeſtändniſſe wirklich zu erzwingen, führte dieſe Conſtellation eine ſo geſteigerte Verehrung der heil. Schriften herbei, als dieſelben in den frühern Zeiten nie erfahren hatten. Man würde ſich hierüber wundern, wenn man ſich nicht aus der Geſchichte der Philoſophie und der Religionen erinnerte, daß kein Satz von dem zu wiſſenſchaftlicher Gegenrede gebildeten Menſchengeiſte aufgegeben wird, den er nicht aufgeben will, und daß er, wenn ſich auch gegen ſeine Anſichten ſo klarer und kräftiger Widerſpruch erhebt, daß keine Antwort darauf möglich ſcheint — liegt einmal die Behauptung deſſelben in ſeinem nähern Intereſſe — dieſe oft mit der bewunderungswürdigſten und erfinderiſchſten Feinheit, wo nicht in den Glauben ſeiner Zeit zurückführt, doch mit einem künſtlichen Schleier der Wahrheit umgiebt. [19])

So wurde denn auch hier die Auctorität der heil. Schrift, trotz offenbarer Abweichungen von deren Lehrbegriffe von den alexandriniſchen Juden äußerlich in keiner Weiſe bei Seite geſetzt, vielmehr auf doppeltem Wege behauptet, auf dem einen wenigſtens möglichſt geſichert, auf dem andern aber noch gehoben. Beide, wenn ſie auch dann nach verſchiedenen Seiten fortgingen, fußten, wie Dieß denn gar nicht anders ſein konnte, darauf, daß man bisher dieſe BB. nicht recht verſtanden habe, und erhoben hierdurch grade die exegetiſchen Studien zu den angeblich weſentlichen, weßhalb denn auch die bedeutendſten Leiſtungen unſerer alexandriniſchen Religionsphiloſophen gerade auf dieſem Gebiete ſich bewegen; [20]) obgleich, was

be-

19) Zu der berührten Erſcheinung möchte ſich nicht leicht ein paſſenderes Beiſpiel als Plotin auffinden laſſen, aber wol auch nicht gewünſcht werden können.

20) Wie des Ariſtobulus myſtiſcher Commentar über die Schriften des Moſes und des Philo legum allegoriae u. quaestiones in Genesin et Exodum.

griechiſchen Gegner geſichert erſchien und je tiefer es im Charakter der Juden, ja, auch in dem Charakter heiliger Schriften begründet liegt, eine traditional-poſitive Lehre und mithin eine feſte Erklärung der Quelle derſelben zu haben. So trägt denn die ſpätere jüdiſch-alexandriniſche Exegeſe im Ganzen und Großen das Gepräge der frühern, [42]) und dieſe ſetzte ſich hierdurch ſo feſt, daß ſelbſt die chriſtlichen Interpreten, und zwar nicht nur die Griechen oder gar die Alexandriner, ſondern auch die lateiniſchen Väter bis zu Auguſtin und zu den Scholaſtikern hin dieſe dann über tauſendjährigen Feſſeln trugen. [43])

Indeſſen darf das eben Geſagte nicht ſo aufgefaßt werden, als ob den ſpätern jüdiſch-alexandriniſchen Exegeten nun gar kein freier Spielraum für eigenthümlichen Geiſtesflug bei Erklärung der heil. Schriftſteller verſtattet geweſen wäre, oder als ob auch gar keine Schranke den der frühern in Etwas gehemmt hätte. Auch dieſe letztern (um mit ihnen den Anfang zu machen) waren immer, ſowol material als formal, etwas gebunden. Weniger noch material; indeß durften ſie doch immer das weſentlich Jüdiſche nicht verletzen, nur daß ſich Dieſes freilich nicht viel weiter erſtreckte, als auf die unbedingte Verehrung des Einen Göttlichen und auf die unverletzliche Achtung gegen die heil. Schrift. Dagegen mußte es ihnen doch formal als Aufgabe vorſchweben, daß die aufgeſtellte Deutung in einiger Weiſe wahrſcheinlich ſei, we-

---

42) So ſind die allegoriſchen Erklärungen, die Philo uns kennen lehrt, im bei weitem größten Theile entlehnte. Dieß geht theils aus ſeinem Verhältniſſe zu den LXX hervor, über welches ſpäter, theils aus einzelnen ausdrücklichen Verſicherungen, theils endlich daraus, daß er es ſehr hervorhebt, wenn er etwas Eignes beibringt. Zu Letzterm wird der Beleg in Kurzem (S. 75.) folgen. Darüber, daß er ſelbſt öfter Das, was er gibt, von Andern ableitet vergl. u. A. de Abrah. p. 364. — de spec. legg. p. 804. — de circumcis. p. 811.

43) Belege zu Letzterm gehören nicht hierher. Sie werden an einem a. O., in den Unterſuchungen über die LXX (Buch 3.), beiläufig gegeben werden.

niger, um so die Heiden etwas zurückzuhalten, daß sie nicht über solche Art zu erklären spöttelten; denn diese übten, wie wir oben bemerkten, dergleichen Künste selbst und sorgloser noch, auch waren die Juden in diesem Betrachte ziemlich unverwundbar; aber es handelte sich doch bei ihnen selbst um den Sinn göttlicher Schriften, und bei Festhaltung dieses Glaubens mußten sie es darauf anlegen, sich selbst und Diejenigen zu überzeugen, die sich ihres Unterrichts bedienen wollten, was bei den Heiden in keine Weise der Fall war, da bei diesen die Allegorie mehr als ein einnehmendes Spiel der Kunst erschien.

Bei diesem Streben nun aber, es sich und Andern unbezweifelt zu machen, daß dieser oder jener der eigentliche tiefere Sinn der heil. Schrift sei, kamen sie nun vornehmlich oft darauf zurück, das Auffallende, was überhaupt Veranlassung zur Allegorie gegeben hatte, zu benutzen und zu zeigen, wie dieß eben nur bei dieser oder jener allegorischen Ansicht schwände. Ferner hob man zu diesem Zwecke anderweite Umstände des Textes hervor, die in jener Deutung ihre bestimmte Anwendung fänden, namentlich die Etymologie der Worte, oder vielmehr die Klangähnlichkeit derselben mit andern, den bildlichen, auch sonst üblichen, Sinn der Worte und Aehnliches. Auf alle diese Stücke, die nun allerdings die Bedeutung des Wortes seinem ursprünglichen Kreise und Umfange sehr entfremdeten und somit zu einer eigenthümlichen Erklärung befähigten, konnte man um so leichter ein bedeutendes Gewicht legen, je fester man an die wörtliche Göttlichkeit der Schrift glaubte.

Besondere Belege oder Erläuterungen dazu, daß schon die ältesten uns bekannten Allegoriker, d. h. die sogenannten 70 Uebersetzer, eben durch Berücksichtigung dergleichen Umstände im Urtexte ihre Erklärung zu rechtfertigen suchten und sich somit in Etwas beschränken mußten, bringen wir nicht bei; denn es würde Dieß hier mehre vorbereitende Untersuchungen veranlassen, die alle zweckmäßiger auf die Gesammtuntersuchung über die LXX verspart werden, aus welcher dann die einzelnen Belege leicht hierher übergetragen werden mögen. Außer dem gilt auch Das, was demnächst von Philo angemerkt

werden muß, wegen des traditionalen Charakters der Erklärungsweise ſeinem größten Umfange nach auch von den älteſten Schriftgelehrten dieſer Schule, wie wir es denn von mehren Allegorieen dieſes Philoſophen mit Sicherheit wiſſen, von andern wenigſtens mit großer Wahrſcheinlichkeit annehmen können, daß ſie bereits von den LXX beabſichtigt waren, und in ihnen die Anbequemung an die einzelnen Momente des Urtextes viel zu ſichtbar iſt, um zufällig ſein zu können.

Auch Philo nämlich bringt ſelten eine Allegorie bei, ohne es zu verſuchen, deren innere Veranlaſſung oder auch Nothwendigkeit im Urtexte durch einen jener Gründe nachzuweiſen.

Namentlich häufig bedient er ſich zu dieſem Behufe einer philoſophiſch-bildlichen Auffaſſung der Bedeutung eines Wortes, d. h. er dehnt letztere auf Bezeichnung einer philoſophiſchen Idee über, die allenfalls bildlich durch jenes Wort angedeutet werden konnte,[44]) obſchon es unmöglich war, daß die mit jenen Ideen nicht vertrauten Verfaſſer ſolche Ueberdehnung beabſichtigt hätten, auch dieſe dem Wortſinne nach etwas ganz Anderes angedeutet wiſſen wollten. Am intereſſanteſten iſt es hierbei, daß ſich dann auch wieder wenigſtens für einige Worte ein beſtimmter Kreis von Bedeutungen gebildet hatte, in welchem ſie auf ſolche bildneriſch-philoſophiſche Weiſe ſollten aufgefaßt werden können. Darauf führen einige wenige, aber deſto merkwürdigere Stellen, beſonders de profug. p. 476. sqq. und de somn. I. p. 574. sqq.[45]) In erſterer erläutert Philo bei Erklärung von Geneſ. XVI. 7. die verſchiedenen Bedeutungen des Wortes Quelle in der Allegorie. Einmal, ſagt er, bezeichnet es unſern Verſtand,

---

44) De somn. I. p. 576.: μὴ θαυμάσῃς δὲ, εἰ ὁ ἥλιος κατὰ τοὺς ἀλληγορίας κανόνας ἐξομοιοῦται τῷ πατρὶ καὶ ἡγεμόνι τῶν ὁρωμένων· θεῷ γὰρ ὅμοιον πρὸς ἀλήθειαν μὲν οὐδέν, ἃ δὲ δόξῃ νενόμισται δύο μόνα ἐστὶν — ψυχὴ — καὶ ἥλιος.

45) Vergl. auch de ebriet. p. 240. — de somn. I. p. 577. sq. Aufführung mehrer allegoriſcher Bedeutungen des W.'s Sonne.

würdige Vorstellungen von der Gottheit enthalten waren, eben als Anbequemung des Gesetzgebers an seine minderfähige Zöglinge gedeutet und so ausgemerzt wurden: so war die höhere nun gewonnene Weisheit doch immer noch nicht hineingetragen. Ueberdem traten auch die anstößigen Lehren oft zu offen, zu bestimmt, zu doctrinal hervor, als daß man gesichert gegen Spott und Zweifel der heidnischen Gegner, oder auch nur mit eigner Ueberzeugung (welche denn doch Denen nicht fehlen durfte, welche diese Schriften ferner noch für heilige halten wollten) auf bloße Accommodation sich hätten berufen können.

Wegen alles Dieses mußten die alexandrinischen Juden noch andere Hebekräfte in Bewegung setzen und zugleich annehmen, daß in den von dem gotterleuchteten Lehrer geschriebenen Werken ein tieferer und heiliger Sinn gesucht werden müsse, als der, welcher aus den Worten zunächst hervorgehe; [23]) ein Sinn, welcher, wenn schon dem blinden und uneingeweihten Auge der Menge verschlossen, sich doch Dem öffne, den fromme Denkart und Weisheit dazu befähige. Mit andern Worten sie mußten, um mit einigem Scheine darthun zu können, daß sie ihre gegenwärtige religiöse Ueberzeugung nicht ihren spottenden Gegnern, sondern ihren eignen heiligen Schriften verdankten, zu einer alle-

---

23) Die gewöhnlichsten Gegensätze sind τὸ ῥητὸν, αἱ ῥηταὶ διερμηνεύσεις qd. det. p. 158. 185., ἡ ῥητὴ ἐπίσκεψις de agricult. p. 206., ἡ ῥητὴ καὶ πρόχειρος διάταξις qd. Deus sit. immutab. p. 312., αἱ πρόχειροι ἀποδόσεις ἐκ τῆς φανερᾶς τῶν νόμων γραφῆς de conf. ling. p. 321., ἡ πρόχειρος ἐκδοχὴ τοῦ λόγου qd. deter. 183., κυρίως de opif. m. p. 36. (und mit schon mißbilligender, d. h. das alleinige Behaupten des Wortsinns verwerfender Nebenbedeutung) ἡ κατὰ τὴν φράσιν ὑψηγορία qd. det. 169. im Gegensatze gegen νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι, αἱ δ' ὑπονοιῶν ἀποδόσεις de agric. p. 191. — de Cherub. 111. — de migrat. Abrah. p. 466., αἰνίττεσθαι δι' ὑπονοιῶν qd. det. p. 183., δι' συμβόλων qd. D. sit immut. p. 311., συμβολικῶς de m. opif. p. 36., τροπικαὶ ἀποδόσεις de confus. ling. p. 348. — leg. alleg. II. p. 1090., τὰ ἐμφαινόμενα νοήματα qd. det. p. 169.

weisung bedürfte. [46]) Nur die Bemerkung ist noch gelegentlich beizufügen, daß man viel zu voreilig schloß, wenn man auf Grund derselben annehmen zu müssen glaubte, daß Philo der hebräischen Sprache unkundig gewesen sei, weil er Etymologieen aufstellt, die, als Etymologieen betrachtet, in alle Wege unzulässig sind, ja, jezuweilen unwillkührlich ein Lächeln entlocken. [47]) Ohne uns in den Streit selbst einzulassen, [48]) der hier ganz und gar nicht an seiner Stelle sein würde und uns überhaupt gar nicht berührt: leuchtet doch so viel ein, daß Philo eigentlich gar nicht streng gehaltene Etymologieen geben wollte, [49]) sondern sich mit einem ähnlichen Klange begnügte, indem auch dieser als von dem Gesetzgeber beabsichtigt betrachtet werden konnte, um aufmerksame Leser auf den wahren, tiefern Sinn hinzuführen, wie Dieß ja auch in ähnlicher Weise in seinen Ableitungen aus der griechischen Sprache der Fall ist. [50]) Uebrigens ruht dieser Schluß noch obenein auf der, wie wir bereits angemerkt haben, unwahren Annahme, daß Philo selbst durchgängig Urheber der Bemer-

---

46) De congr. p. 430.: τὰ δ' ὀνόματα (Nahor, Melcha, Ruma) μεταβαλόντες εἰς τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰσόμεθα τὴν ὑπόνοιαν ἀληθῆ, und so sehr häufig.

47) Z. B. wenn er den Fluß Phyſon (Piſon Gen. II. 11.) von φείδεσθαι ableitet leg. alleg. I. 52.

48) Der einige Zeit hindurch sehr lebhaft geführt wurde. Scaliger läugnete es in s. Notis ad Euseb. Chron. p. 57. Deßgleichen Huet. Origen. Mangey stimmt bei praef. opp. Phil. p. XVI. und die Note m. zu dem B. adv. Flacc. II. p. 522. Dagegen Fabric.-Harles. B. G. IV. 724. sqq.

49) Dieß geht u. A. auch daraus hervor, daß er von demselben Worte mit gleicher Zuversicht mehre dergleichen Etymologie beibringt. So z. B. von den Namen Piſon, außer der eben erwähnten griechischen auch gleich drauf eine hebräische leg. alleg. I. p. 53., ähnlich von Henoch, vergl. de posterit. C. (opp. Mang. T. I.) p. 232. mit de Abrah. p. 352.

50) So leitet er, indem er die Heiligkeit der Siebenzahl hervorheben will, das Zahlwort ἑπτὰ ab von σεβασμός, vergl. de mund. opif. p. 28., ſo ὕπνος ὑπὸ τῆς ὑφέσεως leg. alleg. III. p. 95.

dann die Art, wie er gebildet iſt, und zwar ſowol die ſchlechte Beſchaffenheit deſſelben, als die einer ſolchen entgegengeſetzte gute, endlich auch den Bildner und Urheber des All, und ſetzt es dann auseinander, wie dieß Eine Wort zu ſo verſchiedenen Bedeutungen komme. Zuerſt, meint er, läßt ſich unſer Verſtand ſehr wohl mit einer Quelle vergleichen, indem dieſer durch die Sinnenorgane wie durch einen Canal viele Kräfte ausſtrömt, als die des Geſichts, des Gehörs, des Geruchs u. a.; dann aber kann aber auch wieder die Bildung des Geiſtes mit einer Bewäſſerung oder einer Befruchtung deſſelben zuſammengeſtellt werden, wo es dann an ſich gleichgültig iſt, ob durch dieſe heilſame Gewächſe oder ſchädliche Früchte erzeugt werden. Beides läßt ſich deßhalb mit dieſem Einen Worte umfaſſen. Endlich kann aber auch der Bildner des Alls als deſſen Urquell angeſehen werden, und dieß iſt denn die Urſache, warum die Schrift öfter, auch wenn ſie Gott verſtanden wiſſen will, eine Quelle nennt. Aehnlich ſetzt er in der Stelle de somniis die Allegorie des Wortes Ort auseinander. „Man kann ſich Dreierlei bei ihm denken," ſagt er. „Entweder (dieß iſt die eigentliche Bedeutung) iſt er ein Raum, den die Körper einnehmen, oder der göttliche Logos, den Gott ſelbſt durch und durch mit körperloſen Kräften erfüllte, oder er bezeichnet auch endlich Gott ſelbſt, deßhalb, weil dieſer das All umfaßt und gleichſam der Zufluchtsort des Univerſums iſt." Man ſieht leicht, wie ſich alle dieſe allegoriſirenden Bedeutungen dieſer Worte auf der einen Seite an die eigentliche anſchloſſen, und auf der andern entweder Begriffe bildeten, die ſchon wirkliche Träger der eigenthümlichen religionsphiloſophiſchen Anſichten der Alexandriner waren, oder doch durch Uebertragung leichter den Eintritt in das geiſtige Gebiet derſelben öffneten.

An andern Stellen, und beſonders wenn er uns von den allegoriſchen Bedeutungen der Eigennamen unterrichtet, weiſt auch Philo auf die Etymologie derſelben hin, um die Ueberzeugung zu wecken, daß ſolche Deutung von den heiligen Schriftſtellern ſelbſt beabſichtigt ſei. Dergleichen Stellen ſind zu häufig, als daß es hierbei mehr als einer allgemeinen Hin-

chen, findet nun auch die in seltsamer Eintracht mit der Verehrung der heil. Schrift stehende Hervorhebung der Unwahrheit, Unbedeutendheit, Lächerlichkeit, ja, Gottlosigkeit einzelner Stellen derselben von Seiten unserer Alexandriner ihre Erklärung. Vermochten sie es nämlich nicht durch Anwendung einer Accommodation oder eines zweiten Lehrtypus die Auctorität ihres Lehrers in gewissen Stellen zu rechtfertigen: so war in der That Nichts natürlicher, als daß sie den Contrast dieser Stellen mit andern in recht starken Farben hinstellten, um selbst den Unbefangenen zu der Meinung zu veranlassen, als könnten unmöglich dieselben Männer solche in Geist und Inhalt sich widersprechende Ansichten ausgesprochen haben, und müsse vielmehr in der einen oder andern Stelle ein eigenthümlich-verborgener Sinn aufgesucht werden. [29])

Belege hierzu kehren öfters wieder. Wir heben hier nur einige der klärsten und bezeichnendsten hervor. Vorzüglich wichtig ist die Stelle des Aristobul bei Eusebius, [30]) nicht nur weil aus ihr hervorgeht, daß schon zu Aristobul's Zeiten die alexandrinisch-allegorisirende Exegese geübt, oder vielmehr bereits die Nothwendigkeit, bestimmte Lehrsätze über dieselben aufzustellen, erkannt worden ist (denn Dieß muß, wie sich spä-

---

wollen, indem er in einer andern Stelle (Deuter. V. 18.) die Beständigkeit selbst in vorzüglichen Menschen als nothwendige Tugend anerkenne.

29) Es ist hierbei nicht zu übersehen, daß in der Ausführung die Accommodation und die Allegorie sehr in einander liefen, wie sich aus dem weiter unten zu schildernden ausgebreitetern Umfange der Allegorie von selbst ergiebt. Auch konnte den einmal angenommenen Sätzen wohl entsprechend behauptet werden, daß Gott aus Accommodation in Allegorieen zu uns rede, wodurch beide denn in Wahrheit so zusammenfielen, daß sie nur anders gedacht erscheinen. Vergl. Phil. de confus. linguar. p. 389.: *τὸ δὲ· κατέβη κύριος ἰδεῖν τὴν πόλιν καὶ τὸν πύργον, τροπικώτερον πάντως ἀκουστέον — —· ξταῦτα — ἀνθρωπολογεῖται παρὰ τῷ νομοθέτῃ περὶ τοῦ μὴ ἀνθρωπομόρφου θεοῦ διὰ τὰς τῶν παιδευομένων ἡμῶν — — ὠφελείας.*

30) Praep. evangel. VIII. 10. p. 376.

kung ſei, wenn er dieſe oder jene allegoriſche Erklärung eben wegen der angeblichen Ableitung des einen Worts von dem andern für empfohlen hält.

Außerdem legte Philo auch noch auf angefügte, anſcheinend nicht nothwendige Zahlen (wie z. B. in der Schöpfungsgeſchichte), [51]) auf die Stellung der Worte und auf andere dergleichen Zufälligkeiten oder auch wirklichen zufälligen Abweichungen des Textes vom Gewöhnlichen Gewicht, wenn es auf die Rechtfertigung, oder auch auf den Nachweis der Nothwendigkeit einer gegebenen allegoriſchen Erklärung ankam.

Indeſſen beſchränkten doch auch wieder auf der andern Seite weder die eben berührten für nothwendig geachteten Andeutungen der Allegorie im heil. Texte, noch auch die traditionale Fixirung derſelben die Freiheit auch der ſpätern Exegeten in dem Maße, daß ihnen für ihre etwaigen philoſophiſchen Eigenthümlichkeiten kein Raum in derſelben geblieben wäre. Man könnte zwar ſich leicht durch den Philo ſelbſt zu dieſer Annahme veranlaßt glauben, indem er nicht nur zuweilen verſichert, daß er hierin nichts Eignes gebe, vielmehr Alles von frühern gottgeweihten Männern empfangen habe, [52]) ſondern auch behauptet, daß den tiefern Sinn der heiligen Schrift ſelbſt zu erforſchen nur bei einer eigentlichen Eingebung Gottes möglich ſei, [53]) was man auch, wenn man auf die Dunkelheit jener angeblichen Andeutungen zur Allegorie Rückſicht nimmt, leicht zugeſtehen möchte. Allein es iſt mit der erſtern Verſicherung

---

61) In de mundi opif. im Anf., vergl. auch qd. det. p. 185.

62) S. oben Note 42.

63) Dieſe Anſicht ſchreibt Ph. ausdrücklich den Eſſenern zu qd. omn. prob. lib. p. 877. Sie ſind *χρώμενοι τοῖς πατρίοις νόμοις, οὓς ἀμήχανον ἀνθρωπίνην ἐπινοῆσαι ψυχὴν ἄνευ κατοκωχῆς ἐνθέου*. Daß Ph. ſelbſt auch dieſe Anſicht theilte, ergibt ſich theils aus ſeinem dogmatiſchen Verhältniſſe zu ihnen im Allgemeinen (worüber bei den Eſſenern), theils daraus, daß er in den (gleich anzuführenden) Stellen, wo er ſelbſt eigenthümliche Erklärungen gibt, ſich auf dergleichen Inſpiration beruft. Vergl. überdieß auch de nomin. mutat. p. 1064.

nicht so ernstlich gemeint und der letztere Schluß auf die Unmöglichkeit die Schrift selbstständig in ihrem eigentlich-wahren Sinne zu fassen nicht stringent; denn wie wir schon angemerkt haben und in der nähern Darstellung der einzelnen Lehrsätze des Alexandrinismus noch mit Mehrem im philosophischen Zusammenhange erörtern müssen: man hielt es nicht für unmöglich, in unmittelbare Berührung mit dem höchsten Wesen zu treten, und auf solche Weise zum Verstehen des geheimnißvollen Sinnes befähigt zu werden, wenn schon dieser, wie er erst durch göttliche Eingebung in die Worte niedergelegt war, so auch nur durch solche wieder entnommen werden könnte. So erklärt es sich, wie Philo auch zuweilen auf seine eigne Auctorität hin eine bestimmte allegorische Deutung in einer Stelle enthalten glauben mochte,[54]) und er selbst gibt diese Erklärung an einigen Orten näher an die Hand, besonders in der Stelle de cherub. p. 112. Nach Angabe mehrer Erklärungsweisen der Worte, daß 2 Cherubim mit feurigen Schwerdtern das Paradies bewacht hätten, fügt er bei: „Ich habe aber auch einmal noch eine vortrefflichere Lehre vernommen von meiner Seele, die öfters vom Göttlichen ergriffen wird und von Dem redet, was ihr selbst unbekannt ist. Ich will mich ihrer zu erinnern und

---

54) Ob die spätern Alexandriner in ihren selbstständigen allegorischen Deutungen auch so weit gegangen seien, daß sie zu Gunsten derselben Worte des heil. griech. Textes umgestalteten, wie die LXX zuversichtlich oft die zu übersetzenden Worte nach ihren Ansichten wandten, aber auch eben als Uebersetzer leichter wenden konnten, ist eine schwierige mit der Kritik der LXX zusammenhangende Frage. Jedenfalls ist es gewiß, daß unsre Alexandriner oft Lesarten folgen, die unsern Auctoritäten eben so fremd sind, als sie sich freundlich an die theologisch-allegorischen Ansichten jener anschließen, wovon ich ein Verzeichniß der bedeutendsten im Anfange der Abhandlung über die Spuren alexandrin. Religionsphilosophie in der Uebersetzung der LXX (im 8. Buche) gegeben habe. Eine ausdrückliche Abweichung aber, wo Philo seine Abweichung selbst angibt, habe ich nur in der St. qd. det. pot. ins. p. 164. gefunden, über welche St. ich ebenfalls a. d. bezeichneten O. gesprochen habe.

ſie mitzutheilen ſuchen, in wie weit mir Dieſes möglich iſt," [55]) u. ſ. w. Dieſe Stelle enthält übrigens einen Beleg, deren es jedoch auch ſonſt nicht wenige gibt, [56]) daß mehre allegoriſche Deutungen neben einander beſtehen und wahr ſein konnten. Es hat Dieß nun auch gar nichts Auffallendes. War einmal ein mehrfacher Sinn angenommen: ſo gab es keine natürliche Grenze mehr, und die Rabbinen, die von einem mehrtauſendfältigen Sinne jeder einzelnen Stelle redeten, ruhten weſentlich auf derſelben Unterlage wie Philo, der nur ſelten 4 oder 5 verſchiedener Deutungen wichtiger Stellen mit gleichem Beifalle Erwähnung thut.

Noch 2 Punkte finden endlich als charakteriſtiſch für unſere alexandriniſch-jüdiſche Religionsphiloſophie an dieſem Orte ihre Berückſichtigung: zuerſt die von den Anhängern derſelben feſtgehaltene Annahme des höhern Alters derſelben im Verhältniſſe zu der griechiſchen, nebſt den daraus ſich ergebenden Behauptungen und Beſtrebungen; dann das Myſterienweſen der alexandriniſchen Juden.

Erſtere Annahme mußte den Juden eben ſo natürlich erſcheinen, als ſie unwahr war. Kamen ſie, wie Dieß bei allen Juden als ſolchen der Fall war, mit der Ueberzeugung von der unübertrefflichſten Vollkommenheit ihres Gottes und ihres Geſetzes zu den griechiſchen Disciplinen und lernten ſie aus letztern ſich ein höheres Ideal für das göttliche Weſen bilden, als Dieß bisher der Fall geweſen war: ſo wurden ſie hierdurch genöthigt, dieß auch in ihren heil. Schriften zu ſuchen und irgendwie daraus herzuleiten. Aber ſie konnten natürlich, ſo lange ſie dieſe

---

55) Andere ſelbſtſtändige Deutungen Philo's ſ. z. B. de circumc. p. 811. Auch bei Andern, ſagt er de cherub. p. 116., wären zuweilen dergleichen zu finden.

56) Vergl. leg. alleg. I. p. 54. Nach der einen Ausdeutung der 4 Paradieſesflüſſe fügt Philo eine andere mit der Einleitung bei: ἔστι καὶ οὕτως ἰδεῖν τὸ προκείμενον. ibid. II. p. 1089. — de cherub. p. 111. sq. — de somn. I. p. 583.

loser ist die Stelle leg. alleg. II. p. 1091. Hier hat er Genes. II. 21. zu erklären, daß Eva aus der Rippe Adams gebildet ward. Darüber spricht er sich so aus: „Der wörtliche Sinn dieser Erzählung ist offenbar fabelhaft; denn wie könnte es Jemand glauben, daß das Weib oder überhaupt ein Mensch also geworden sei? Was hinderte denn den Urheber des Daseins, wenn er den Mann aus Erde gebildet hatte, so auch die Frau entstehen zu lassen? War nicht der Schöpfer derselbe und die Materie fast unerschöpflich, aus der die einzelnen Gegenstände gebildet wurden? Und warum bildete er denn das Weib nicht aus einem andern Theile, da es deren so viele gibt, sondern aus der Rippe? Und aus welcher denn? Wir wollen hier nur einmal zwei annehmen, obschon Moses in Wahrheit einer Mehrzahl derselben nicht einmal gedenkt. War es die rechte oder die linke? Und wenn er nun die eine mit Fleisch ersetzte, war denn die andere nicht auch fleischartig? Aber die Rippen sind den übrigen Theilen unsers Körpers verwandt und sind alle fleischartig. Was sollen wir nun sagen?“ fährt er fort und schließt nun wieder hieran seine Allegorie. Es ließen sich diese Stellen leicht noch vermehren, indessen werden sie hinreichen, um die ganze Manier und Tendenz klar zu machen. [32])

Für denselben Zweck, die Allegorie zu rechtfertigen, bediente man sich nun aber nicht nur der Unangemessenheit des Inhalts, sondern selbst einzelner in der heil. Schrift vorkommender Sprachfehler, versteht sich der 70 Dolmetscher; denn diese galten unsern Alexandrinern als authentisch. Philo macht öfters darauf aufmerksam, wie es doch sehr parteiisch sein würde, anzunehmen, daß die heiligen Schriften in einer Sprache niedergelegt seien, deren Fehler selbst Kinder belachen würden, wenn nicht eben durch sie der

---

32) Vergl. besonders auch de conf. ling. p. 339., wo der eigentliche Sinn genannt wird *ὑπερωκεάνιος καὶ μετακόσμιος, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἀσέβεια.* — qd. deter. pot. insid. p. 185.: *καὶ τοῦτο τίνα ἔχει λόγον πρὸς τὰς ῥητὰς διερμηνεύσεις οὐκ οἶδα* rell. — de agricult. p. 200.

und ihre heil. Schriften von den griechiſchen Philoſophen benutzt ſein ließen, aus denen dann dieſe einige kümmerliche Broſamen der Wahrheit entwendet und für ihr eignes Gut verkauft hätten,[58]) wobei ſie denn auch conſequent genug waren, ſo wunderbar es immer klang, zuzugeſtehen, daß den heidniſchen Weiſen eben auch der allegoriſche Sinn der Schrift unter göttlicher Leitung geöffnet worden wäre. Die älteſte und zugleich (wegen der darin den Heiden zugeſtandenen Einſicht in den tiefern Schriftſinn) wichtigſte Stelle findet ſich im Ariſtobul an einem bereits erwähnten Orte.[59]) Nachdem dieſer nämlich angegeben hat, daß Moſes Vieles durch Symbole angedeutet habe, fügt er bei: „Diejenigen nun, welche ſchärfer zu blicken vermögen (οἷς πάρεστι τὸ καλῶς νοεῖν), bewundern die in ihnen enthaltene Weisheit und den göttlichen Geiſt, wegen deſſen er auch Prophet heißt. Dergleichen waren nun aber die Philoſophen und mehre Andere, auch Dichter. Hierher entnahmen ſie den Stoff zu ihren erhabenen und bewunderungswürdigen Lehren.“ Aehnliches kehrt bei Philo öfters wieder. Den Gang aber, den der menſchliche Geiſt bei dieſem Selbſtbetruge nahm, legt vor Allem anſchaulich dar die Stelle quis rer. div. haer. p. 509. sq. Philo erklärt hier Geneſ. XV. 10., daß Abraham bei ſeinem Nachtopfer die Opferſtücke zertheilt und gegen einander über gelegt habe (καὶ ἔθηκεν αὐτὰ ἀντιπρόσωπα ἀλλήλοις). Er philoſophirt dann ganz im Geiſte Heraklit's darüber, daß Alles in der Welt etwas ſeiner Natur Entgegengeſetztes habe. Und nach vollendeter Betrachtung fragt er ſehr naiv: „Iſt Dieß nun nicht eben Das, was die Grie-

58) Beſondere Abhandlungen über dieſe trügeriſche Annahme der Juden Homerus hebraizans. Amstelod. 1703. 8. Paganus hebraicans. p. 1. praes. Joh. Hermànsson ed. Lallermann. Upsal. 1729. 4.

59) Euseb. Praep. evangel. VIII. 10. p. 376. Damit die ähnliche Anſicht deſſelben Ariſtobul zu vergl. bei Clemens Alexandr. Strom. I. (edit. Colon.) p. 342. und bei Cyrill. Alexandr. c. Julian. (edit. Spanhem. Lips. 1696. f.) IV. 134.

ein Glaube, der ſich bei den Alexandrinern nothwendig auch auf die Ueberſetzung der LXX erſtrecken mußte, da ſie ſich eben dieſer für ihre religiöſen Bedürfniſſe bedienten und um ſo bequemer bedienen konnten, weil ja dieſe, wie ſo eben angedeutet ward, bereits vorbereitend dieſelben berückſichtigt hatte. Es ſteht deßhalb wol auch nicht zu bezweifeln, daß die ganze Fabel von jenen 70 paläſtinenſiſchen Geſetzesgelehrten, die in ihren Zellen abgeſondert, bis aufs Wort gleichlautend die heiligen

---

gar nicht von ihnen begründet zu werden, indem alle heilige Schrift als ſolche nur geoffenbart, und ſolche wieder, den eigenſten non uns ſpäter näher zu erläuternden Lehrſätzen der Alexandriner zu Folge, nur in der innigſten Gemeinſchaft mit Gott verfaßt ſein konnte, in welcher der Prophet ſelbſt zu göttlichem Weſen und zu göttlicher Würde erhoben war, und alſo eben ſo in Dem, was er ſagte, als in Dem, wie er es ſagte, Gott repräſentirte, wenn ſchon hierbei immer noch der ausſprechende Menſch und der der menſchlichen Redeorgane ſich bedienende Gott im Menſchen unterſchieden werden konnte und unterſchieden ward, und der Menſch dann auch als Interpret ſeiner ſelbſt oder vielmehr Gottes in ihm erſchien. Philo beſchreibt dieſen Zuſtand de speciall. legg. edit. Mang. T. II. p. 343.: *προφήτης — οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται τὸ παράπαν, ἀλλ' ἔστιν ἑρμηνεύς, ὑποβάλλοντος ἑτέρου πάνθ' ὅσα προφέρει καὶ καθ' ὃν χρόνον ἐνθουσιᾷ γεγονὼς ἐν ἀγνοίᾳ, μετανισταμένου μὲν τοῦ λογισμοῦ καὶ παρακεχωρηκότος τὴν τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν· ἐπιπεφοιτηκότος δὲ καὶ ἐνοικηκότος τοῦ θείου πνεύματος καὶ πᾶσαν τῆς φωνῆς ὀργανοποιΐαν κρούοντος καὶ ἐνηχοῦντος εἰς ἐναργῆ δήλωσιν ὧν προθεσπίζει.* Vergl. de monarch. I. p. 820. — qu. rer. div. haer. 518. So war es denn natürlich, daß man auch die Worte als göttlich gewählt, oder als inſpirirt anſah, was nun auf Daſſelbe hinauskam, je nachdem man in dem Propheten das rückbleibende Menſchliche oder das einwirkende Göttliche berückſichtigte. In dieſem Sinne ſind die Stellen des Philo zu faſſen de agricult. p. 187.: *οἱ μὲν πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων τὰς φύσεις τῶν πραγμάτων οὐκ εἰδότες καὶ περὶ τὴν τῶν ὀνομάτων θέσιν ἐξ ἀνάγκης ἁμαρτάνουσι· τοῖς μὲν γὰρ ὥσπερ ἐξ ἀνατομῆς περιιοηθεῖσαι κύριαι προσηγορίαι ἔπονται· τοῖς δ' ὑποσυγχεχυμένοις οὐ σφόδρα ἠκριβωμέναι. Μωσῆς δὲ κατὰ πολλὴν περιουσίαν τῆς ἐν τοῖς πράγμασιν ἐπιστήμης ὀνόμασιν εὐθυβολωτάτοις καὶ ἐμφαντικωτάτοις ἐκέρσε χρῆ-*

ter von derſelben Meinung ergriffen in Plato einen hebräiſchen Philoſophen ſahen. [61])

Ganz ähnlich dachte Joſephus. So verſichert er cont. Ap. II. 16. ſchlechthin, gleich als ſage er etwas Allen Bekanntes, daß die weiſeſten Griechen in den Anſichten über Gott ſich auf moſaiſche Principien geſtützt hätten. [62]) Ausführlicher ſpricht er hierüber in derſelben Schrift I. 22.: „Pythagoras," ſagt er, „der Samier, welcher freilich ſchon vor alten Zeiten lebte, aber durch ſeine Frömmigkeit und ſeine Weisheit ſich vor allen andern Philoſophen auszeichnete, kannte nicht nur offenbar unſre Geſetze, ſondern folgte ihnen auch in den meiſten Stücken. Er ſelbſt hat nun zwar Nichts geſchrieben, (daß man Dieß aus ſeinen eignen BB. belegen könnte), aber Viele haben doch von ihm Nachricht gegeben und unter dieſen iſt der Ausgezeichnetſte Hermippus, ein Mann, der in geſchichtlichen Dingen äußerſt ſorgfältig iſt. Dieſer ſagt nun in ſeinem erſten B. über Pythagoras — —, „„daß er die Anſichten der Juden und Thraker nachgeahmt und auf ſich übergetragen habe,"" was denn auch der Wahrheit vollkommen angemeſſen iſt."

In letzterer Stelle muß vornehmlich das Eine Dem auffallen, der mit der alexandriniſch-jüdiſchen Praxis nicht recht vertraut iſt, daß ſelbſt Hermippus, ein Mann, des ihm ertheilten Lobes nicht unwürdig, dieſe ſo völlig unbewährte und in der ausgeſprochenen Weiſe zuverläſſig unwahre Verbindung der Griechen und Juden durch ſein unparteiiſches Zeugniß gelehrt und bekräftigt haben ſolle. Es erfordert Dieß, ehe wir dieſen Punkt verlaſſen können, noch eine beſondere Anmerkung, zumal da wir öfters auf dieſe Praxis zurückſehen müſſen.

Die

61) Belege für die gleiche Anſicht bei den Vätern ſ. in meiner Abhandlung de Clement. Alexandr. γνώσει et de vestig. philos. Neoplatonic. in ea obviis. (Lips. 1831. 8.) p. 48. sqq.

62) *Ταῦτα περὶ θεοῦ φρονεῖν οἱ σοφώτατοι παρ' Ἕλλησιν ὅτι μὲν ἐδιδάχθησαν, ἐκείνου (Μωσέως) τὰς ἀρχὰς παραδεξάντος, ἐᾷ νῦν λέγειν.* cf. ibid. 36.

Die Geiſtesoperation, durch welche man nach und nach zu der Behauptung hingeführt ward, daß die griechiſche Philoſophie ein Zweig der jüdiſchen ſei, die ſchon, viel älter, in den heil. Schriften vorliege, konnte noch und mochte von jüdiſchem Standpunkte aus geſehen, mit wirklich innerer Ueberzeugung Hand in Hand gehen. Aber dieſer Irrthum erzeugte wieder einen andern, der noch ſiebenmal ärger war, als er ſelbſt, indem er nicht mehr als Irrthum des unklaren und verirrten Geiſtes angeſehen werden konnte, ſondern ein Product eines für die lautere Strenge des moraliſchen Geſetzes abgeſtumpften ſittlichen Gefühles war; wie es denn überhaupt eine wohlthätige Einrichtung der heiligen Vorſehung iſt, die die Wahrheit und die Tugend als die letzten Zielpunkte alles menſchlichen Strebens hinſtellte, daß Irrthum und Bosheit immer nur wieder in augenfälligern Irrthümern und laſterhaftern Handlungen ihren Anhalt finden, und ſo den Menſchen, will er nicht anders mit offenen Augen dem endlichen Abgrunde entgegengehen, in ſich ſelbſt zurückdrängen, damit er einen neuen Anlauf in andern Bahnen beginne.

Jene Annahme nämlich, daß die Griechen in Wahrheit ihre Schüler ſeien, behagte auch dem Stolze, nicht nur der Frömmigkeit der Juden. Für dieſe wäre die innere Ueberredung hinreichend geweſen, für erſteren war ſie es nicht. Denn wenn nun ein gelehrter Heide, der von ſolcher geiſtiger Abkunft von Juden Etwas weder wiſſen konnte noch wollte, denn doch dem Vorgeben einige Aufmerkſamkeit ſchenkte: ſo konnte ihm der weſentliche Unterſchied, oder vielmehr die durchgreifende Differenz, die zwiſchen dem einfachen jüdiſchen Geſetze und den Lehren ſeiner Philoſophen mitten innen lag, gar nicht entgehen, und mitleidig und ſpöttelnd ſah er das ganze Fundament, auf welchem jene Annahme ruhte, in ſein urſprüngliches Nichts verſinken. Die Juden mußten fühlen, daß ſie zur kräftigen Behauptung ihrer ſtolzen Wünſche entſcheidenderer Waffen ſich bedienen mußten.

Dieſe aber konnten ohne Hinterliſt nicht herbeigeſchafft und geführt werden; denn eine mehre hiſtoriſche Wahrſchein-

lichkeit war nur durch betrügeriſche Abänderungen oder gar Unterſchiebung hiſtoriſcher Denkmale zu erzielen. Doch auch ſolche ſcheute der jüdiſche Stolz nicht, und ſcheute ſie um ſo weniger, als darin heidniſche Gelehrte bereits vorangegangen waren,[63]) und eine gewiſſe trügeriſche Tendenz überhaupt allen poſitiven Alexandrinismus durchzog, mochte dieſe auch nur objektiv und von den Einzelnen nicht eben als ſolche gefühlt und anerkannt worden ſein. War man einmal ſo weit gediehen, zu behaupten, daß Gott zu Frommen der Menſchen ausdrücklich irrige, ſeiner ſelbſt unwürdige, Lehren durch ſeine göttliche Auctorität bekräftige; hatte man ſomit die heilige Scheu vor einem verwirklichten Ideale vollendeter Sittlichkeit aufgegeben: was Wunder, wenn man den frommen Betrug ſelbſt auszuüben bald kein Bedenken mehr hatte?

Genug, verſtümmelte Schriften früherer Weisheitslehrer, oder auch ſelbſt ganz erdichtete und denſelben untergeſcho-

---

63) Wir denken hierbei nicht an die ſpätern Zeiten, wo der jüdiſche Alexandrinismus im Neuplatonismus ja auch die Heiden ergriffen hatte; ſondern vielmehr an Erſcheinungen, wie die bekannte Corruption ſtoiſcher Lehrbücher durch die pergameniſchen Bibliothekare nach ihren Grundſätzen, ſ. Heyne opp. I. p. 113. Ein beſonders wichtiges Zeugniß über das damals durch verſchiedene Momente herbeigeführte Beſtreben Anderen die eignen Werke unterzuſchieben findet ſich bei Galen. in Hippokr. de nat. homin. I. 3. p. 127. ed. Chart.: *πρὶν γὰρ τοὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τε καὶ Περγάμῳ γενέσθαι βασιλεῖς ἐπὶ κτήσει παλαιῶν βιβλίων φιλοτιμηθέντας οὐδέπω ψευδῶς ἐπεγέγραπτο σύγγραμμα· λαμβάνειν δ' ἀρξομένων μισθὸν τῶν πωλούντων αὐτοῖς συγγράμματα παλαιοῦ τινὸς ἀνδρὸς, οὕτως ἤδη πολλὰ ψευδῶς ἐπιγράφοντες ἐκόμιζον.* Vergl. hierbei beſonders Wower de polymathia cap. 16. und Luzac lect. Att. p. 150. Not. 2. Ohne Grund alſo und mithin parteiiſch würde man mit Scaliger und Grotius den Juden daraus einen nationalen Vorwurf machen. Erſterer ſagt in Beziehung hierauf (ad chronol. Euseb. p. 405.): Judaeorum est mentiri. Grotius ad epist. Jud. v. 14.: solebant Rabbini (er hätte Dieß weiter ausdehnen ſollen) et angelis et viris magnis tribuere ea dicta quae dixisse poterant.

bene bilden, wie wir ſehen werden, eine eigne Quelle zur Erkenntniß des jüdiſchen Alexandrinismus, in welcher dann die Juden die durch ihre eigenthümlichen Combinationen gewonnenen Dogmen und eine beſondere Verehrung des jüdiſchen Namens zwar deutlich genug niederlegten, um ſich ſelbſt zu verrathen, aber auch um Diejenigen zu täuſchen, die mit leichtgläubigem Auge und Herzen dem ganzen Treiben zuſahen, und Dieß konnte um ſo leichter gelingen, je mehr die Juden es in dieſen Künſten nach und nach zu einer hohen Fertigkeit brachten, Verſe bildeten, die viele Jahrhunderte hindurch wirklich für alte genommen, und erſt von der neuern Kritik ihres erborgten Gewandes entkleidet wurden, und je klüger ſie die Vorſicht brauchten, meiſt alte Namen, wie die des Orpheus, der Sibylle, des Linus u. A. für ihre Zwecke auszuwählen, gegen welche ſich zwar eine gewiſſe allgemeine Verehrung feſtgeſetzt hatte, aber über deren eigentliche Schriften man nie recht einig war, oder auch hätte ſein können. [64])

Doch wir verlaſſen dieſen Punkt, um zu dem letzten überzugehen, der in dieſem einleitend-charakteriſirenden Theile zur Sprache kommen muß, und der ſich um ſo natürlicher grade an den eben erwähnten anſchließt, da auch bei ihm ſich Gelegenheit zur Erdichtung früherer Werke darbieten konnte. Er betrifft das Myſterienweſen der alexandriniſchen Juden. Es bedarf keiner ſehr vertrauten Bekanntſchaft mit ihnen, um zu bemerken, daß ſie ſehr oft von ihrer Philoſophie als einer myſteriöſen reden, die nur den Eingeweihten zugänglich und verſtändlich ſei; und Philo unterbricht oft die Reihe ſeiner Darſtellungen, um zu bemerken, daß er nun Myſterien (μυστήρια, τελεταί, [65]) ἀπόῤῥητα, [66]) ὄργια) [67]) reden werde und

64) Die einzelnen Belege in dem dieſem Gegenſtande beſonders gewidmeten Kapitel des 3. Buches.

65) Erſteres ſehr oft; Dieß z. B. de cherub. p. 115. u. ö.

66) De sacrif. p. 158. u. ö.

67) De plant. N. p. 217. u. ö.

alle Ungeweihte ihre Ohren verschließen möchten, im anscheinend-grellsten Gegensatze gegen sich selbst, da er ja dann eben diese Mysterien lehrt und so ungeweihte Leser dabei voraussetzt, wie es denn auch in keine Weise sonst etwa wahrnehmbar ist, daß er nur für Esoteriker geschrieben habe, indem seine Schriften sehr bald allgemein geworden sind. Es fragt sich also: in welchem Sinne und für welche Zwecke bestand ein solches Mysterienwesen?

Es ist zur Erklärung dieser Erscheinung vor Allem anzumerken, daß es in Alexandrien neben der philosophisch-geistigen Partei auch eine fleischlich-jüdische gab, die den Buchstaben des Gesetzes im wörtlichen Verstande mit eisig-starrer Kälte und Beharrlichkeit festhielt; in grademem Gegensatze gegen die andere, deren oben Erwähnung geschehen ist, welche über dem Geiste des Körpers vergaß und den wörtlich-geschichtlichen Sinn unterdrückte. Ein solcher Zwiespalt der Juden unter sich trägt schon in sich selbst den Bürgen historischer Wahrheit; denn daß die Juden, deren allgemein-nationaler Charakter sich nur in Alexandrien und zu jener Zeit zur selbstständigen Philosophie durchbildete, auch noch theilweis ihr positives Element festgehalten haben mögen, ist in der Natur der Sache begründet. Doch haben wir hierüber auch bestimmte Zeugnisse des Philo und Eusebius, indem Ersterer öfters polemisch gegen die „stolzen Wortsophisten“ hervortritt, [68]) Letzterer aber ausdrücklich sich in die Beschreibung dieses Gegensatzes einläßt. In seiner praepar. evangel. (VIII. 10. p. 378.) sagt er einmal: „Es möchte wol hier am rechten Orte sein, anzumerken, daß das ganze jüdische Volk in zwei verschiedene Klassen zerfällt. Die große Menge unterwarf Moses den im Gesetze nach seinem wörtlichen Verstande ausgesprochenen Lehrmeinungen, die andere Klasse entließ er derselben und würdigte

68) *Κατεσχημένους τύφῳ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων γλισχρότητι* cherub. p. 115. — de somn. I. p. 580. — de verbis: Il puit Noah p. 278.

einer göttlichen Philoſophie, deren aber freilich die größere Menge unfähig iſt, d. h. der Anſchauung Deſſen, was in den Geſetzen ihrem tiefern Sinne nach gegeben wird.“ Er ſpricht ſich hier freilich nicht darüber aus, ob ſich in Alexandrien beide Klaſſen wiedergefunden hätten, indeſſen ergibt ſich Dieß doch aus dieſer Stelle bei Rückſicht darauf, daß er nicht einzelne Länder einander gegenüber ſtellt, ſondern die größere Menge den Gebildetern (dergleichen es unter den Alexandrinern vor Allen gab) entgegenſetzt, und es erhebt ſich in Verbindung mit den philoniſchen Zeugniſſen zur hiſtoriſchen Gewißheit.

Es lag in der Natur der Sache, daß zwiſchen zwei Parteien, die beide darin übereinkamen, in der Einen moſaiſchen Lehre unzweifelhafte göttliche Wahrheit anzuerkennen, und dennoch in der Beſtimmung Deſſen, was ſolche Lehre ſei, ſo weit aus einander gingen, daß Das, was die eine mit der ehrfurchtsvollſten Zuverſicht gläubig umfaßte, von der andern für unbedeutend oder gar lächerlich und gottlos erklärt wurde, ein um ſo heftigerer Kampf entſtand, je empfindlicher ſie ſich gegenſeitig in ihrem innerſten Intereſſe verletzten. Und wenn uns nun auch nur von der Einen philoſophirenden Secte Belege vorlägen, wie verächtlich ihr die andere erſchien, wie denn dieſe auch allein ihre geiſtige Richtung ſchriftlich zu fixiren unternahm: ſo wird Niemand daran zweifeln, daß Dieß von der andern, ungebildetern, und darum auch intolerantern mit Wucher wiedervergolten ward. Indeß wenn auch ein großer Theil der letztern, falls er ſich einmal in den wörtlichen Verſtand des Gegebenen ſo hineingedacht hatte, daß er ſich außerhalb deſſelben gar nicht mehr bewegen konnte, in unverſöhnlichen Widerſpruch zu dem vergeiſtigenden Judenthume trat: ſo gewann dieß doch natürlich aus den immer neu erblühenden Geſchlechtern ſtets Einige für ſich, in denen ein lebendigeres Intereſſe zur philoſophiſchen Durchdenkung und Sicherung des Gebotenen Raum gewonnen hatte, und ſo zur Nachfolge der Vorgänger hierin anregte. Wie lebendig nun aber und lauter auch immer der innere Drang für philoſophiſche Vergeiſtigung des väterlichen Geſetzes in dem jugendlichen Herzen brennen mochte: der Ein-

tritt über die Schwellen der Hörsäle ihrer Philosophen war ein gefährlich entscheidender Schritt, wenn er unvorbereitet geschah. Eben jener Hohn, mit welchem dieselben Aussprüche von den neuern Lehrern verworfen wurden, die sie die frühere Jugend, der die Philosophie natürlich fremd blieb, in ihrer Einfachheit kennen und festhalten gelehrt hatte, mochte leicht allen Glauben erschüttern und die Verehrung irgend einer Wahrheit, als einer göttlichen, vernichten, oder ihnen doch alles Zutrauen zu der Weisheit ihrer Philosophen rauben, zu denen sie mit Vertrauen auf höhere Einsicht gekommen waren, und die sie nun aus ihrer kindlichen Unbefangenheit so heftig aufschreckten. Sei es nun, daß richtige Beurtheilung der Eigenheiten des menschlichen Herzens oder auch unangenehme Erfahrungen die Alexandriner gewitzigt hatten: [69]) kurz hierauf gründete sich wie vielleicht die Erdichtung einzelner Schriften, [70]) in denen ältere den Juden hochverehrte Namen die neue Weisheit zum Besten der Neuphilosophirenden, welche noch die positiven Auctoritäten festhielten, vortrugen, so mindestens ihre wiederholten Aussprüche, daß Mehres von Dem, was sie lehrten, Mysterien seien, welche nur die Eingeweihten fassen könnten und von denen sich der jüngere Anfänger [71]) entweder zurückwenden müsse, oder über die er sich zum Wenigsten kein Urtheil erlauben dürfe. Behufs solcher Weihe aber wiesen sie nun Den, der sie sich erringen wollte, zunächst an die heidnische Philosophie und die allgemein bildenden Künste und

---

69) Das Dritte nämlich, was an sich noch als Ursache solcher Weisung gedacht werden könnte: richtige Einsicht in den Ursprung ihrer religiösen Ueberzeugungen war nicht möglich, weil dann diese Ueberzeugungen selbst, entweder nach ihrer philosophischen oder nach ihrer positiven Seite hin hätten schwinden müssen.

70) Einzelner jüdischer Pseudepigraphen, doch s. hierüber B. 3.

71) De sacrif. p. 153. sagt Ph. bei Anführung einer solchen geheimnißvollen Lehre: ᾄδεται δέ τις καὶ τοιοῦτος ὡς ἐν ἀποῤῥήτῳ λόγος, ὃν ἀκοαῖς πρεσβυτέρων παρακατατίθεσθαι χρηνεωτέρων ὦτα ἐπιφράξαντας. — de sacrif. p. 139.

Wiſſenſchaften, [72]) nicht als ob er in dieſen ſelbſt die höchſte Weisheit finden ſolle oder auch könne: ſondern damit das Bedürfniß nach Gottes würdigern Lehren, als der eigentliche Sinn des A. T. hergab, und die Fähigkeit, ſolchem philoſophiſch zu gnügen, bei ihm eben ſo von Neuem erzeugt werde, wie es ſich bei ihnen ſelbſt in ihrer Geſammtheit durchgebildet hatte. Erſteres (wie durch jenes Hinweiſen dieß Bedürfniß) iſt an ſich klar, [73]) Letzteres (wie durch jenes Hinweiſen dieſe Fähigkeit) jedoch nicht minder, wenn man erwägt, daß aus jenem Zerwürfniſſe zwiſchen dem Anſehen der heiligen Schrift und einem gegen daſſelbe empfohlnen und angenommenen Ideale aller Vollkommenheit bei Mangel wiſſenſchaftlichen und philoſophiſchen Sinnes je nach der beſondern Individualität unſeliges Zweifeln, heilloſes Schwanken, oder auch erkünſtelter, aller Philoſophie ſchlechthin entgegenſtehender Ausgleichungsformalismus, aber niemals eigenthümliches Hervorbringen oder ſelbſtſtändige Aufnahme einer Religionsphiloſophie habe erwirkt werden mögen. [74]) War nun aber einmal durch Studium der heidniſchen Philoſophie und Beſchäftigung mit wiſſenſchaftlichen Gegenſtänden das Bedürfniß nach Gottes würdigerer Wahrheit geweckt und die Fähigkeit und Liebe ausgebildet, Mittel zur Befriedigung jenes Bedürfniſſes ſelbſtſtändig und ſelbſtkräftig herbeizuſchaffen: ſo ſchloß ſich dann auch leicht bei dem Anfänger philoſophiſchen Forſchens das Eine an das Andere grade auf dem Wege an, wie wir Dieß in dem frühern Theile dieſes Kapitels in dem Ganzen der philoſophirenden Partei darzulegen ſuchten, und

---

72) De agricult. p. 190.: *φυτεύσω ταῖς μὲν ἐν ἡλικίᾳ παιδικῇ ψυχαῖς μοσχεύματα, ὧν ὁ καρπὸς αὐτὰς τιθηνήσεται. Ἔστι δὲ ταῦτα ἡ τοῦ γράφειν καὶ ἀναγινώσκειν ἐπιστοχος ἐπιτήδευσις· ἡ τῶν παρὰ σοφοῖς ποιηταῖς ἔρευνα, γεωμετρία καὶ ἡ περὶ τοὺς ῥητορικοὺς λόγους μελέτη καὶ ἡ σύμπασα τῆς ἐγκυκλίου παιδείας μουσική.*

73) S. oben S. 29. ff.

74) S. oben S. 34. ff.

der Schüler wuchs zur geistigen Reife, in welcher er dann alles Eigenthümliche, wenn auch verletzend-Eigenthümliche seiner Lehrer von demselben Standpunkte aus ansah und lieb gewann, von welchem aus es hervorgerufen worden war.

Hieraus ergibt sich vor Allem der Grund, auf welchem der fortwährend-freundliche Verkehr der jüdischen Alexandriner mit heidnisch-philosophischer und überhaupt wissenschaftlicher Thätigkeit ruhte,[75]) der sie zu so edler Bildung heranzog[76]) und die Beschäftigung mit ihnen so genußreich werden läßt, zugleich mit der genauern Bestimmung des Werthes, welchen sie diesen Studien eigentlich zuschrieben, und der Weise, in welcher sie sie zu üben anriethen.

Wenn in den spätern Tagen der Entwickelung philosophisch-religiöser Denkweise der Mysticismus öfters mit aller Wissenschaftlichkeit in harten Zwiespalt trat, derselben entbehren zu können glaubte, ja, zuweilen rücksichtslos als mehr schädlich denn nützlich bekämpfte: so kann uns Dieß nicht allzusehr befremden. Dem Mystiker auf dem Zielpunkte seines

---

75) Im Gegensatze zu dem Ursprunge des jüdischen Alexandrinismus aus der Berührung der Juden mit heidnisch-philosophischer und wissenschaftlicher Thätigkeit, wovon oben die Rede war.

76) Hierzu ist namentlich als Beweis die lange und zweifelhaft geführte Untersuchung zu rechnen, ob die von dem Juden Aristobulus verfertigten und dem Homer, Hesiod, Linus u. A. untergeschobenen Verse ächt seien, die dann erst, nachdem tüchtige Humanisten bejahend geantwortet hatten, durch Valkenaer (in s. diatribe de Aristob. Jud. edit. Luzac. Lugd. Batav. 1806. 4.) verneinend abgeschlossen wurde. Wir werden hierauf bei den Untersuchungen über Aristobul (im 3. Buche) wieder zurückkommen müssen. S. auch G. H. Bode in s. gelehrten Preisschrift: Orpheus poetarr. Graecc. antiquissimus (Gotting. 1824. 4.) p. 89., wo er, sonst dem Aristobulus wenig hold (s. p. 105.), doch u. A. meint: Fuit ille doctissimus homo et de meliore luto factus, qui gloriae, qua alias gentibus frui videbat, invidia excitatus totum se tradidit sermonis graeci et elegantiorum literarum studiis.

Strebens, in der unmittelbaren Vereinigung mit dem ewig Wahren ſelbſt, kann die Wiſſenſchaft, die nur mittelbare Ueberzeugung mitzutheilen vermag, nur ein untergeordnetes Intereſſe gewähren, und mag ihm leicht läſtig fallen, zumal wenn ſie ſich erkühnt, nach der Berechtigung zu fragen, warum er ſich vor ſo Vielen zu jenem Umgange ausgezeichnet glaubt, oder welches denn die Früchte ſolches himmliſchen Umgangs ſeien. Und hält ſich dann ein ſolcher Gottesfreund überzeugt, daß er keineswegs etwa in Folge wiſſenſchaftlicher Vorbereitung für den Kreis der Gottesjünger, der Eingeweihten in die heiligen Myſterien würdig geachtet worden ſei (wie denn Dieß öfters als das Gegentheil zu geſchehen pflegt): wozu mag er dann den Ballaſt wiſſenſchaftlicher Erkenntniſſe tauglich, weßhalb die Mühe auf derlei Beſtrebungen gewandt für dienlich achten? Aber bei unſern Alexandrinern konnten ſolche vornehm-mitleidige Rückblicke und Aeußerungen keine Statt finden, durch welche Mehre von Denen, die ſich mühlos durch himmliſche Weisheit genährt glauben, Diejenigen ſtolz herabſetzen, die mit unmüdlicher und ſchwerer, wenn auch freudiger und beglückender Anſtrengung um den Preis einer menſchlichen Weisheit, d. h. einer Weisheit ringen, wie ſie menſchlichen Kräften und Zwecken entſpricht; denn wie ſie ſelbſt ihren vollkommenen Zuſtand den vorbereitenden wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen verdankten: ſo wäre auch der Mehrzahl [77]) der Zutritt zu ihnen

---

77) Der Mehrzahl, ſage ich, mit einem die Sache nicht genau beſtimmenden Worte. Genauer genommen kommt ſie auf Folgendes hinaus: Nur ſehr allmälig war es möglich, daß eine ungebildete jüdiſche Menge die religiöſen Anſichten unſerer Alexandriner nach deren poſitivem Gehalte ſich zu eigen machte, eben ſchon wegen des anſcheinenden Widerſtreites deſſelben mit dem poſitiv-Jüdiſchen, bei welchem Letzteres als ſolches von jener gar nicht aufgegeben werden konnte, noch ſollte, obſchon ſie es unmöglich finden mußte, daſſelbe mit den Philoſophemen, ſo weit ſie dieſelben überhaupt verſtand, zuſammenzureimen. Deſſenohngeachtet geſchah es wirklich bei den Therapeuten und Eſſenern; denn wenn auch Mehre von Dieſen unbezweifelt phi-

ohne jene unzugänglich geweſen. Sie würde zurückgeſchreckt ſein vor jeder Abweichung von dem gewöhnlich (auf Auctorität der wörtlich verſtandenen heil. Schriften hin) Geglaubten, da eben jene ihnen erſt die Einſicht in die Nothwendigkeit von derlei Abweichungen, wenn anders Gott ferner als das vollkommenſte Weſen anerkannt und verehrt werden könne, eröffnen ſollten, welche ſonſt in Wahrheit das fromme und gläubige Gemüth bis in das Innerſte verletzt hätten; oder würde doch nicht vermocht haben, wurde anders in ihr zwar das Bedürfniß, aber nicht die Fähigkeit für philoſophiſche Betrachtung ihrer religiöſen Wahrheiten gebildet, ſich zu der neuen philoſophiſchen Ueberzeugung zu erheben, die bei ihren Lehrern an die Stelle des einfachen Glaubens getreten war, im unſeligſten Zwieſpalte dem Alten mißtrauend und für das Neue unfähig. Aus ſolchem Grunde mußten die Alexandriner natürlich philoſophiſche und wiſſenſchaftliche Studien [78]) empfehlen

---

loſophiſch gebildet waren: ſo iſt es doch nicht wohl anzunehmen, daß die große Anzahl derſelben, denen ſich auch Frauen beigeſellten, in die Geheimniſſe der Speculation eingeweiht geweſen wären. Vielmehr mochten doch zuletzt das äußerlich heilige Leben unſerer Philoſophen, ihre Verſenkungen in das göttliche Weſen und ihre tiefe Ehrfurcht vor Moſes und dem Geſetze eine größere Anzahl gewinnen, die, wenn ſie ſich auch für unfähig achtete, einzuſehen, wie ſich das Anſehen des Moſes mit ſolchen philoſophiſchen Anſichten vereinigen laſſe, doch im Glauben an die Weisheit, Frömmigkeit und Heiligkeit jener Philoſophen, ſo weit ſie es vermochten, gleich ihnen dachten und lebten. Auch ſetzt Philo öfters dergleichen ungebildete Fromme (die er ſymboliſch durch Abel bezeichnet, worüber in ſeiner Ethik) voraus und gibt ihnen Verhaltungsregeln. Dieß beſonders in ſ. Buche quod deterius potiori insidiari soleat.

78) Philo hat den Kreis der eigentlichen wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen ſchon unter dem Namen der enkyklopädiſchen (ἡ ἐγκύκλιος παιδεία de cherub. p. 109. — leg. alleg. III. p. 106. ἐγκύκλια μαθήματα ibid.) zuſammengefaßt, der dann ungefähr dieſelben freien Künſte zu umfaſſen ſcheint, die ſpäter auf ſolche Weiſe bezeichnet werden, ob er ſie ſchon weder in die beſtimmte Siebenzahl zuſammenſtellt, noch ſie irgendwo alle ſieben beiſammen

und empfahlen ſie wirklich. [79]) Inzwiſchen ſtellt ſich doch nach dem Bemerkten auch das Andere klar heraus, daß beide eben nur als nothwendige Bedingung zum Ziele, nicht als Ziel ſelbſt geachtet und geübt wurden, da ſie denn doch zuletzt in der durch ſie erſtrebten Anſchauung Gottes wie im Nutzen ſo im Werthe zurücktraten. Alle geiſtige, philoſophiſche und wiſſenſchaftliche Bildung konnte mithin von ihnen nur für den doppelten vermittelnden Zweck hin empfohlen werden, jetzt, daß ſie den menſchlichen Geiſt im Allgemeinen für philoſophiſche Unterſuchungen gewandter und geeigneter machte, [80]) jetzt, daß ſie einzelne ihm für ſeine eigentlichen und letzten Zwecke werthe Speculationen gründete und ſchützte, [81]) welches Letztere ſich näher dahin beſtimmte, daß namentlich gebildete Beobachtung der Natur zur vorzüglichen Pflicht gemacht ward, indem, wie wir ſehen werden, eine phyſikotheologiſche Weltanſchauung die eigentlichen Speculationen unſerer Alexandriner zuſammenhielt, für eine ſolche aber nur ein geiſtiger Verkehr mit der Sinnenwelt im vorzüglichen Grade befähigte, bei welchem die Beobachtungskraft geſchärft, der

---

nennt. Die vollſtändigſte Stelle hierüber wird bald oben im Texte angefügt werden.

79) Belege hierzu, daß unſere Alexandriner (namentlich Philo, deſſen Anſichten hierüber uns vornehmlich vorliegen) Wiſſenſchaftlichkeit überhaupt und dann auch aus dieſem Grunde empfahlen, werden in dem gleich Folgenden an ihrer beſſern Stelle ſein.

80) De gigant. p. 292.: *νοῦς δὲ καὶ τῶν κατ' οὐρανὸν ἑκάστων, τὰ ἐγκύκλια καὶ τὰς ἄλλας ἀπαξαπάσας ἐπιστῆδεύει τέχνας παραθήγων καὶ ἀκονῶν ἔτι τε γυμνάζων καὶ συγκροτῶν ἐν τοῖς νοητοῖς αὐτόν.* — de agricult. 189. sq.

81) Dieß Alles ſowol poſitiv zur Begründung eigner Speculationen, als negativ zur Ablehnung der Einwände gegen die gotteswürdige Philoſophie und Lebensweiſe. Dieſen negativen Nutzen derſelben hebt Philo beſonders hervor in ſ. B. quod deterius potiori insidiari soleat, wo er die Gefahr Desjenigen kennen lehrt (er ſymboliſirt ihn durch Abel), der ohne wiſſenſchaftliche Bildung ſich der höchſten Philoſophie widmen will. Vergl. auch de agricult. p. 189. sq.

Beobachtungskreis erweitert und genau erforſcht, und die Fähigkeit erworben war, Regelmäßigkeit, Ordnung, Zuſammenhang, Schönheit, Zweckmäßigkeit in dem Beobachteten aufzufinden, gegen etwa erhobenen Widerſpruch zu ſichern, und hieraus die Beſchaffenheit Desjenigen zu erſchließen, der als Werkmeiſter ſolcher Kräfte und Herrlichkeit angenommen werden müſſe. [82]) Ich hebe hierzu eine Stelle aus dem Philo aus, die einige vorzügliche Punkte vereinigt und wie die Wiſſenſchaften eben für ſolche Zwecke Werth haben, andeutet. Sie findet ſich de congressu p. 426. „Die Grammatik", ſagt er da, „lehrt dich die Erzählungen, wie ſie von Dichtern und Geſchichtſchreibern gegeben ſind, ſchärft ſo den Geiſt und mehrt die Kenntniſſe. Sie bildet dich ſo weit heran, daß du es gering achteſt, wenn Andere durch leere Meinungen dich blenden wollen — —. Die Muſik bringt das Unrhythmiſche in Rhythmus, das Unharmoniſche in Harmonie, wandelt das Mißtönende und Unmelodiſche in Melodie, und leitet ſo Das, was nicht ſtimmt, in die erforderliche gleichlautende Stimmung über. Die Geometrie legt den erſten Samen der Gleichheit und Analogie in die lernbegierige Seele (regt das Streben an, dieſe wo nur immer in der Welt aufzufinden) und bewirkt Eifer für Gerechtigkeit durch das Gewinnende ſolcher ununterbrochenen Anſchauung. Die Rhetorik ſchärft den Geiſt für Beobachtungen und regt an und übt die freie Mittheilung in vernünftiger Rede, ſich kümmernd um das eigenthümliche und auserwählte Geſchenk (des Menſchen), welches die Natur keinem der übrigen Geſchöpfe geſtattete. Die Dialektik, Zwillingsſchweſter der Rhetorik, wie ſie Einige nennen,

---

82) Mit Einem Worte iſt es hier zu berühren, daß vermöge einer Inconſequenz unſerer Alexandriner, in welcher ſie ohne ſtrenge philoſophiſche Rechtfertigung neben das theoretiſche Leben, das zur Anſchauung Gottes führte, auch ein praktiſches als zu erſtreben aufſtellten, die Wiſſenſchaften zuweilen auch wegen dieſes ihres bürgerlichen und praktiſchen Nutzens empfohlen werden, ſ. u. A. de sacrif. p. 143. Ueber die verſchiedenen Lebensweiſen ſelbſt können wir erſt bei Philo näher ſprechen.

unterſcheidet die wahre und die irrige Rede, tadelt das nur Scheinbare und die Sophismen, und verhindert ein groſses Uebel der Seele, die Täuſchung. Es iſt nützlich," fügt dann noch Philo an, „mit dieſen und ähnlichen umzugehen und ſich durch ſie vorzubereiten; denn wie unſer Körper nicht eher ſich feſter und koſtbarer Nahrung bedienen kann, als der einfachen Milchnahrung im Kindesalter: ganz auf gleiche Weiſe glaube, daß unſere Seele durch kindliche Speiſe ſehr wohl genährt werde durch enkykliſche Wiſſenſchaften und durch Uebungen, die einer jeden derſelben gemäß ſind, daß aber freilich die vollkommnern, den Männern zuſtehenden in Wahrheit die (höhern) Tugenden ſind." In dieſem Sinne nennt Philo die wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen auch mittle, vermittelnde (μέσα), [83]) und ſtellt neben die wiederholteſten Aufforderungen zu wiſſenſchaftlicher Thätigkeit häufige Klagen über die Thorheit Derer, die über dieſer Magd der Herrin, [84]) über dem Wege des Zieles vergeſſen. „Es gibt Einige," ſagt er de congressu p. 435., „die von den Liebreizen der Dienerin bethört die Herrin (göttliche) Philoſophie gering achten. Die Einen ergrauen unter Dichten, Andere bei Zeichnen, Andere in Miſchen von Farben, noch Andere bei tauſend andern Sachen, und vermögen nicht zu der Herrin überzugehen; denn jede Kunſt hat eine eigenthümlich-anziehende Eigenſchaft, an welcher Viele

---

83) De cherub. p. 108.: ἡ μέση παιδεία ἡ τοῖς ἐγκυκλίοις χορεύουσα, auch auf der folg. S. und öfter. In dieſer Rückſicht werden ſie auch προπαιδεύματα, προκοσμήματα de cherub. p. 125. genannt und konnten nun im Gegenſatze zu den höchſten myſteriöſen Wahrheiten, zu denen ſie vorbereiten ſollte, als kleinere Myſterien von den gröſsern unterſchieden werden, ſo de sacrif. p. 199.: παρ' ὃ μοι δοκοῦσιν ὀρθῶς βεβουλεῦσθαι οἱ πρὸ τῶν μεγάλων τὰ μικρὰ μυστήρια μυηθέντες.

84) Philo pflegt nämlich die Unterſuchungen über das Verhältniß der irdiſchen Wiſſenſchaft zur himmliſchen Philoſophie an die Erzählung von der Hagar (dem Symbole jener) und der Sarah (dem Symbole dieſer) zu knüpfen. Die Umdeutung dieſer Erzählung macht den vornehmſten Gegenſtand des B.: de congressu quaerendae eruditionis gratia aus.

ſich ſo ſehr ergötzen, daß ſie bei ihr ſtehen bleiben, und der Verbindlichkeiten vergeſſen, welche ſie an die (himmliſche) Philoſophie knüpfen; Diejenigen aber, welche jene Verträge halten, vollenden Alles zu ihrem Heile.“ [85])

Aus dem Vorhergeſagten ergibt ſich nun aber auch klar, wie die Weihe zu den alexandriniſchen Myſterien nur eine innere und geiſtige ſein konnte, durch welche ſich der Ankömmling zur Aufnahme der höhern Wahrheit befähigte, die ihn, den Unvorbereiteten, zurückgeſtoßen oder gefährdet haben würde, nicht aber, wie etwa bei den griechiſchen Myſterien, eine äußere perſönliche. Die Myſterien bildeten keinen beſtimmten Dogmenkyklus, der nur auf eine kleine Zahl Geweihter eingeſchränkt und den Uebrigen vorenthalten worden wäre, vielmehr ward ſchriftlich und mündlich auch das für myſteriös Gehaltene ausgebreitet, und nur der Anfänger der Weisheit gewarnt, nicht nach Dem ſein Urtheil zu ſtellen, was er nicht faſſen könnte; die Eingeweihten bildeten auch endlich keine äußerlich abgeſchloſſene Geſellſchaft, ſie waren vielmehr eine unſichtbare Philoſophenſchule, in der ſich Alle verſammelten, die ſich philoſophiſch geiſtesverwandt fühlten.

Ich füge nur noch zwei Stellen bei, aus denen das Hauptmoment des eben Mitgetheilten, daß zu den alexandriniſchen Myſterien eben jene innere und ſelbſtkräftige Befähigung verlangt worden ſei, klar hervorgeht. Philo (quod Deus sit immutabilis p. 302.) redet einmal von Denen, welche die würdige Anſicht über das Göttliche zu der eignen machen: daß nichts Menſchliches auf daſſelbe übergetragen werden dürfe. „Diejenigen,“ ſagt er hierbei, „denen glückliche Naturanlagen und eine untadelige Erziehung zu Theil geworden ſind, und die in Folge Deſſen die grade Heerſtraße des Lebens gefunden haben, haben die Weisheit zur Begleiterin, von der ſie eingeweiht werden in die zweifelloſen Myſterien über das Weſen Deſſen, was an ſich iſt; ſie werden ihm nichts von Dem, was

85) Vergl. auch p. 446.

geworden ist, zuschreiben.“ Glückliche Naturanlagen und eine gebildete Erziehung gelten mithin dem Philo zwar als Bedingung der Erreichung der höhern Weisheit, aber letztere muß doch endlich immer durch die eigne Kraft errungen, die Mysterien durch selbstständiges Forschen enthüllt werden. Noch mehr wird jene innere und eigne Befähigung hervorgehoben de cherub. p. 115. „Damit wir hier“, sagt er, „über die Geburtswehen und die endliche Geburt der Tugend sprechen können, mögen sich die Abergläubischen die Ohren verstopfen oder hinweggehen; denn wir lehren göttliche Mysterien, und zwar nur Diejenigen, welche würdige Eingeweihte der heiligsten Gesetze sind. Dergleichen sind nun aber die, welche die wahre und unverfälschte Tugend mit einfachem Sinne üben. Zu Denen aber, die mit unheilbarem Uebel, mit Stolz auf Worte, mit zäher Anhänglichkeit an Namen und mit tadelnswerthen Sitten behaftet sind, sprechen wir nicht und wollen Keinem als Jenen die heilige Wahrheit mittheilen.“ [86]) —

Wir stehen hiermit am Ziele der Darstellung des Entwickelungsganges und des Charakters unseres Alexandrinismus im Allgemeinen und könnten ungesäumt zu den Mittheilungen

---

86) Vergl. außerdem leg. alleg. III. p. 74.: ὅταν γὰρ ὁ νοῦς μετεωροπολῇ καὶ τὰ τοῦ κυρίου μυστήρια μυῆται. — So eben kommt mir des verehrten Großmann's Progr. de Jud. discipl. arcani, part. I. Lips. 1838. 4. in die Hände. Dieser nimmt im Gegensatze gegen unsere Behauptung eine alexandr. Geheimlehre an. Indeß lassen sich die zum Erweise dieser Ansicht aus Philo beigebrachten Stellen auch auf die von uns näher bestimmten Mysterien beziehen. Wie übrigens unsere ganze Durchführung selbst, so spricht auch namentlich die Stelle de vict. offerent. p. 856., auf welche ich noch aufmerksam mache, bestimmt gegen jede Geheimlehre. An letzterem O. polemisirt Ph. nämlich schön und treffend gegen griech. Mysterien und läßt es deren Inhabern, wenn sie denn in Wahrheit Wahres erkannt hätten, als die heiligste Pflicht erscheinen, dieses nicht Dreien oder Vieren, sondern allen Menschen mitzutheilen, was bei einer eignen Geheimlehre natürlich auch gegen ihn selbst gegolten hätte.

über dieſen ſelbſt in ſeinen individualen Aeußerungen fortgehen, wenn wir nicht vorher über die äußere Form, in welche dieſe zu faſſen ſeien, Einiges beibringen müßten; denn wenn es an ſich als das Natürlichſte erſcheinen möchte, in derſelben der Zeit zu folgen, ſo daß die frühern Philoſophen ihre Stelle vor den ſpätern fänden, zumal da ja auch die geiſtige Fortbildung von der äußern Aufeinanderfolge mannichfach bedingt worden ſein müſſe, die ſich alſo eben auch wieder erſt von jener, als von ihrem natürlichen Standpunkte aus, richtig überſehen laſſe: ſo machen doch überwiegende Gründe eine Abweichung nöthig. Da wir nämlich nur von Philo eine zuſammenhangende und ausführliche Durchmeſſung wenigſtens des größern Theiles des alexandriniſch-philoſophiſchen Gebiets noch übrig haben, von den andern hingegen entweder nur Bruchſtücke oder auch kleine auf einzelne philoſophiſche Materien beſchränkte Unterſuchungen, und noch obenein zum Theil in Werken, die zunächſt für andere (beſonders geſchichtliche) Zwecke verfaßt ſind: ſo würden behufs des Nachweiſes, daß letztere alexandriniſchen Urſprungs, und behufs der Erklärung, in welchem Sinne ſie es ſeien, unaufhörliche Anticipationen aus Philo erforderlich ſein, welcher über dieß Alles die am meiſten genügende Auskunft ertheilen kann, ſelbſt aber dann auch noch der zuſammenhangenden Klarheit entbehrte. Ich habe es daher vorgezogen, den Philo vorauszuſchicken und bei den ſpäter beigefügten einzelnen, anderweiten philoſophiſchen Erſcheinungen auf ihn zu verweiſen. Zwar auch ſo ließ ſich nicht immer alle Wiederholung vermeiden, indem namentlich wenn uns von einem frühern Philoſophen einzelne alexandriniſirende Partieen hinterlaſſen wurden, denen Philo entweder keine Aufmerkſamkeit ſchenkte, oder doch keine uns noch bekannte, der organiſche Zuſammenhang, in welchen dieſe zu den uns ſonſt aufbehaltenen ſtehen, nachgewieſen werden mußte; indeſſen wurden ſie auf ſolche Weiſe doch weit ſelbſtener und nützlicher. Uebrigens iſt auch der Nachtheil einer Präoccupation des Philo in Rückſicht auf die natürliche Entwicklung dieſer ganzen Geiſtesrichtung nicht ſo beträchtlich als ſcheint; denn vorerſt wird doch hierdurch eben nur der Philo an

ſe

Schriften für göttliche hielten, nicht annehmen, daß sie die anderswoher entlehnten Ansichten erst in sie hineingetragen hätten, sondern alle Schuld, warum sie nicht früher bereits besser unterrichtet gewesen seien, nahmen sie auf sich. Sie gestanden, die heil. Schriften früher nicht scharfsinnig genug durchforscht und nicht genau genug gekannt zu haben. Hatte sich Dieß nun aber einmal recht festgesetzt, wie es sich in jedem nicht-jüdischen Charakter von selbst festsetzen mußte, und dadurch vornehmlich, daß diese Allegorie wieder nach und nach zur positiv-traditionalen Lehre ward, in zweifellose Zuversicht überging: so war der Schlußsatz von selbst gegeben. Ihre Philosophie mußte die ältere sein, weil zur Zeit der Abfassung ihrer heil. Bücher, der Träger derselben, eingestandener Maßen an eine griechische Philosophie noch nicht gedacht ward, wobei es denn Nichts austragen konnte, wenn auch im Laufe der Jahrhunderte nur sehr Wenige oder auch selbst überhaupt Niemand gewesen war, der den Sinn der heil. Schriften erkannt hätte.

An diese unwahre Behauptung schloß sich in sehr natürlicher Verbindung eine sehr unnatürliche Folge an, die aber auch gläubig von den Juden festgehalten und dann der spätern Zeit als geschichtliche Wahrheit übergeben ward und von da aus fast bis auf die neuesten Tage Anhänger auch unter den Christen gezählt hat.

Eine große Aehnlichkeit nämlich zwischen der griechischen und dieser jüdischen Philosophie war allerdings unverkennbar;[57]) freilich war aber auch die Ursache von solcher nicht weit zu suchen, nur durfte man nicht mit jüdischem Blicke drein sehen. Auch die jüdischen Philosophen glaubten nun zwar einen Causalnexus zwischen beiden postuliren zu müssen, nur war es aber dann ganz nothwendig, daß sie auf Grund ihrer Annahme von dem höhern Alter ihrer Philosophie die Sache umkehrten

57) Und durch die Juden auch absichtlich hervorgehoben. S. oben S. 40. Note 11.

Zweites Buch.

Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie auf der Stufe ihrer höchsten Ausbildung im Grundsatze wie im Leben.

Philo; die Therapeuten und Essener.

Erstes Kapitel.

Philo, als Repräsentant der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie. Einige Bemerkungen über seine Persönlichkeit und über seine Schriften.

Wir haben bereits oben bemerkt, [1]) warum wir den Philo, obschon den jüngsten uns bekannten rein alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophen, [2]) an die Spitze unserer geschicht-

1) S. oben S. 96.

2) Es ist gleichfalls schon oben S. 27. beiläufig erwähnt worden, daß Philo zu der Zeit der Drangsale der alexandrinischen Juden, die deren philosophischem Streben überhaupt ein Ziel setzten, als Gesandter nach Rom geschickt ward. Diese Gesandtschaft an den Cajus, die auch Ph. in s. B. legatio ad Cajum beschreibt, fällt ins J. 40 nach Ch., wo aber Philo ein bereits bejahrter Mann war, s. leg. ad Caj. p. 1018.

lichen Darstellung dieser philosophischen Methode gestellt haben. Es geschah deßhalb, weil er als der alleinige Repräsentant des Gesammtgebietes derselben vorliegt, und alle übrigen Quellen, weit davon entfernt, selbstständiges Licht über sie zu verbreiten, vielmehr ihre Erklärung von Philo erwarten, obgleich sie dann, wann durch vertrautere Bekanntschaft mit diesem ihr philosophischer Charakter überhaupt festgestellt worden ist und hiermit der philosophische Zusammenhang, der sie zusammenhält, sie bisweilen, sichtlich auf diese alexandrinischen Principien gestützt, dieselben in Felder überdehnen, über welche im Philo nichts Näheres vorliegt. Ehe wir uns aber für solche Zwecke genauer mit Philo befreunden, ist es nothwendig, darüber Einiges beizufügen, inwiefern denn nun dieser in Wahrheit als Repräsentant jener philosophischen Richtung zu betrachten sei, was uns zu einigen Mittheilungen über seine Persönlichkeit und über seine Schriften veranlaßt.

Wenn wir uns der oben gegebenen allgemeinen Charakteristik des jüdischen Alexandrinismus erinnern: so müssen wir gestehen, daß in der That eine eigenthümliche Individualität dazu gehörte, sich dem Genius dieser philosophischen Methode philosophisch zu ergeben und zugleich Andere zur vertrautern Kenntniß desselben einführen zu können, obschon allerdings die Umstände, welche jene philosophische Richtung im Allgemeinen hervorgerufen hatten, auch wieder bestimmend zu gleicher Richtung auf die einzelnen Individuen einwirkten. Ein solcher Philosoph mußte mit voller Seele Jude sein, d. h. mußte mit der zweifellosesten Zuversicht an seinem Gott, als dem heiligsten und vollkommensten Wesen, und an der Göttlichkeit der heil. Schriften hangen, ohne welche Grundsätze aller Judaismus zerflossen und die eigentlich-charakteristischen Merkmale der alexandrinischen Philosophie als einer jüdisch-positiven verwischt worden wären; ja, er mußte bis in die einzelnsten Besonderheiten mit dem jüdischen Gesetze vertraut und ihm ergeben sein, weil bei dieser philosophisch-exegetischen Methode, wie wir sahen, eben nur von diesen aus die positiven Belege der heil. Schrift für die angenommenen Ansichten (we-

nigſtens mit einigem Scheine) entnommen werden konnten, oder, um mit den Alexandrinern ſelbſt zu reden, aus dieſen erſt der wahre Sinn derſelben, der eben in jenen Anſichten beſtehen ſollte, klarer hervorging und der wörtliche Sinn zurückzuſtellen war. Damit Letzteres neben jenem hingebenden Glauben überhaupt pſychologiſch erklärbar bleibe, mußte ein ſolcher jüdiſcher Philoſoph eben auch philoſophiſch gebildet ſein; denn es war allerdings die Möglichkeit des Mißfallens an dem wörtlichen Sinne der heil. Schriften in jener anderweiten unbedingten Annahme der Vollkommenheit Gottes gegeben, aber ein ſolches Mißfallen konnte ſo lange gar nicht aufkommen, als jene Vollkommenheit des höchſten Weſens gleichfalls aus dieſer poſitiven Quelle geſchöpft war.

Dieſe nothwendige philoſophiſche Bildung hätte nun allerdings an ſich gewiſſermaßen das Product eines ſelbſtſtändigen philoſophiſchen Genius ſein können. Zwar ein in Wahrheit geſunder und kräftiger philoſophiſcher Geiſt hätte ein ſo widernatürliches Verhältniß, in welchem er durch ſeine eigenthümlich gewonnene Ueberzeugung zu einem andern Reſultate über die höchſte göttliche Vollkommenheit gekommen wäre, als dieſe in den von ihm angenommenen göttlichen Büchern vorlag, nicht ertragen. Er würde, weit davon entfernt, eine Ausgleichung zwiſchen zwei offenbar ſich widerſtrebenden Elementen zu verſuchen, entweder von ſeiner frühern Ueberzeugung in Betreff der Göttlichkeit jener Schriften zurückgegangen ſein, oder ſein gewonnenes Reſultat von Neuem prüfend verlaſſen, ja, immer noch eher ſeine Fähigkeit, über göttliche Dinge überhaupt ein entſcheidendes Urtheil zu fällen, bezweifelt, als jenen ſich ſelbſt verwerfenden Weg betreten haben. Indeſſen wäre es doch ein Fall geweſen, der nicht ohne die häufigſten Analogieen daſtände, wenn jener Philoſoph ſich ein von den heil. Schriften differirendes Ideal ſolcher Vollkommenheit eigenthümlich entworfen und dieß dann mit Zurückdrängung des eigentlichen Sinnes jener Schriften in dieſelben übergetragen hätte. Allein geſetzt ſelbſt, daß Das, was an ſich wol möglich war, auch unter den damaligen Umſtänden der Juden möglich geweſen wäre — was

minder leicht zugeſtanden werden möchte, wenn man erwägt, daß die fertigen Syſteme, in deren Mitte ſich die erſten Keime jüdiſcher Philoſophie entwickelten, mit ihrem Glanze und ihrer Feſtigkeit dieſe erſten und unſichern Beſtrebungen der philoſophiſch noch nicht herangebildeten und mündigen Juden eher mechaniſch niederhielten, als zu ſelbſtſtändigem Forſchen anregten —: ſo würde ein ſolcher Philoſoph Alles eher als ein ächter Repräſentant, ja, ſelbſt nur als ein wahrer Anhänger der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie geworden ſein. Er würde je nach der Kraft ſeiner geiſtigen Schwingen ſeinen Flug hierhin oder dorthin gewendet, dieſe oder jene Bahn gebrochen, dieß oder jenes Ziel angeſtrebt haben, würde vielleicht einen höchſt beachtenswerthen Abzweig der Entwickelung der philoſophirenden Vernunft im jüdiſchen Volke jener Zeit bilden; würde aber doch nicht ein Zeuge der allgemeinen alexandriniſchen Richtung ſein, die ſeine Zeit überhaupt durchdrang. Hierzu war es vielmehr erforderlich — was jedoch auch, wie bemerkt, näher lag, als jene ſelbſtſtändige Bildung —, daß er ſich, ob unmittelbar oder durch ſeine bereits gewonnenen Glaubensgenoſſen hätte hierzu Nichts ausgetragen, als Zögling den griechiſchen Schulen wenigſtens in ſo weit anſchloß, als dieſe das Ideal aller Vollkommenheit feſtſetzte, welches auf der andern Seite gleichfalls charakteriſtiſch beſtimmend auf die Alexandriner einwirkte.

Neben ſolcher Bekanntſchaft mit philoſophiſchen Speculationen wurde aber auch, um dieß Anſchließen herbeizuführen, Empfänglichkeit für philoſophiſche Wahrheit in nicht geringem Grade bei ihm vorausgeſetzt; denn ohne ſolche würde er ſchwerlich dahin zu bringen geweſen ſein, den einfachen klaren Sinn der Schriften, deren kleinſte Theile er für beachtenswerth und göttlich gegeben achten mußte, der philoſophiſchen Unterlage aufzuopfern, obſchon dieſe Empfänglichkeit wieder dahin modificirt oder beſchränkt ſein mußte, daß ſie ihn weder zur durchgängigen, noch — wenn auch zur theilweiſen, doch etwa — zur unbedingten Hingabe an einen griechiſchen Philoſophen veranlaßte, welches

Beides bei Annahme geoffenbarter Wahrheit auszuschließen war. Die aufgenommene Lehrmeinung mußte zum Mindesten diesen Glauben an eine Offenbarung selbst unangetastet lassen und ihre Selbstständigkeit aufgeben, d. h. mußte sich als ein Product, jener Offenbarung entnommen, anerkennen, was sie doch in keine Weise war. In je engerem Verbande aber eine solche vorausgesetzte Empfänglichkeit für philosophische Wahrheit und Bildung zu ihr, mit geistiger Freiheit zu stehen pflegt, welche lästige Fesseln sprengt: eine um so eigenthümlichere geistige Individualität wurde verlangt, um den angegebenen Bedingnissen zu gnügen, und in seltenem Verhältnisse mußte sich geistiges Phlegma, Hochachtung gegen heilige Schriften, geistige Regsamkeit und Liebe zu philosophischen Untersuchungen im Gleichgewichte halten. Es ist allerdings hierbei nicht zu übersehen, daß das Ansehen Einiger, die hierin vorausgegangen waren, und das wirkliche philosophische Bedürfniß, welches dieser ganzen Bildungsweise überhaupt den ersten Anstoß gegeben hatte, auch sonst mannichfach bestechend auf die Individuen einwirkte und ihnen so eine Richtung gab, die sie selbstständig vielleicht niemals genommen haben würden. Aber immer mußte sich der wesentliche Entstehungsproceß, der auch im Wesentlichen jene geistigen Agentien forderte, in jedem Individuo erneuern, das sich philosophisch jener Richtung hingeben wollte.

Doch selbst bei vorausgesetzter Uebernahme der erwähnten Beschränkungen, ohne welche Jemand so wenig ein Repräsentant der allgemeinen alexandrinisch-jüdischen religionsphilosophischen Richtung hätte sein können, daß er nicht einmal ein dergleichen Philosoph hätte genannt werden können, war dem menschlichen Geiste ein noch viel zu freier Spielraum gelassen, als daß wir, da der Repräsentant und Urheber jener philosophischen Methode hier nicht zusammenfällt, wünschen könnten, daß in jenem überhaupt ein vorzüglich kräftiger Geist gewohnt haben möge, der, wenn schon in einigen Stücken gebunden, die Ueberreste seiner Freiheit bis zu den möglichsten Grenzen ausgedehnt hätte. Denn es lagen zwischen der An

nahme der eigenſchaftloſen Vollkommenheit Gottes, die in keine Berührung mit irgend etwas Irdiſchem treten könne (eben jenem griechiſchen Ideale der göttlichen Vollkommenheit) und einer Offenbarung dieſes Gottes an die Menſchen, wenn nun einmal der Sinn der heil. Schriften neben jener Annahme ſeine Entſcheidungsfähigkeit verlohren hatte, noch mehre Verbindungswege offen als der, auf welchen unſere Alexandriner im Allgemeinen dieſe Vereinigung verſuchten, und wir möchten dann jenen Repräſentanten bei Ausdeutung der übrigen dunkeln und unzuſammenhangenden Bruchſtücke des Alexandrinismus gar öft vergebens zur Hülfe ziehen. Indeß wenn ſchon möglich, war doch dieſes freiere Bewegen eines jüdiſch-alexandriniſchen Geiſtes nach Beſchränkung durch jene Feſſeln kaum mehr zu fürchten. Dieß Hingeben wies ſchon an ſich auf Theilnahme an dem poſitiv-traditionalen Charakter hin, der jüdiſche Philoſophie in ihren verſchiedenen Modificationen faſt durchgehend durchdrang, und der ſich meiſt nur dann zu eignem philoſophiſchen Nachdenken aufſchrecken ließ, wenn, wie etwa bei dem unbekannten Urheber des Alexandrinismus, philoſophiſche Verhältniſſe eintraten, in welchen daſſelbe kaum unterbleiben konnte, und dann war auch wirklich, wie wir bereits oben ſahen,[3]) mit gläubigem Feſthalten an jenen Principien das mögliche Vereinigen derſelben, wenn ſchon im Einzelnen vielfache Verſchiedenheiten Raum finden konnten, doch im Allgemeinen und Großen philoſophiſch mit Nothwendigkeit gegeben. Auf ſo oder anders modificirten Pantheismus, oder doch auf ſo oder anders gerechtfertigte Erhebung des Menſchen zu dem Göttlichen mußte die Philoſophie, welche Vereinigung beider Elemente in einer Offenbarung eben ſo feſt ſetzte, als ſie jede Verbindung des nicht-Göttlichen mit dem Göttlichen durch den Begriff Gottes für unzuläſſig erklärte, immer hinauskommen.

Wenn Letzteres nun allerdings wieder ein leitendes Band abgab, was den Philoſophen, der ſich einmal den alexandriniſchen Principien ergeben, ſelbſt abgeſehen von ſeiner Indivi-

3) S. S. 42.

dualität, in dem Wege derſelben feſthielt: ſo iſt es doch nicht zu verkennen, daß daſſelbe auch wieder auf der andern Seite eine neue Anforderung an eben dieſe Individualität ſtellte: einen Anflug von Schwärmerei, ohne welche er ſchwerlich, ſelbſt wenn er durch ſeine eignen Gründe zu ſolcher Hoffnung hingeleitet worden wäre, ſich dieſer ergeben hätte, und leicht möchte er dann rückwärts getrieben die Vereinigung jener alexandriniſchen Principien und mit dieſer die Principien ſelbſt aufgegeben und ſomit aufgehört haben als jüdiſch-alexandriniſcher Religionsphiloſoph zu gelten. Doch mochte dieſe Forderung, ob ſie ſchon unnachläßlich war, ſeltener vergeblich an einen alexandriniſchen Religionsphiloſophen geſtellt werden, der von dem heißen Himmel Aegyptens entzündet, ſich nur zu leicht ins Ueberſchwengliche verlohr, zumal wenn ſeine philoſophiſche Höhe, wie ja Dieß in den frühern Forderungen und in der Natur der Sache begründet lag, nicht durch eigenthümlich-geiſtiges Aufſtreben errungen und geweiht war.

Eine andere Perſönlichkeit, als die in dieſen Zügen auf Grund der oben gegebenen allgemeinen Charakteriſtik des Alexandrinismus hin gegebene, hätte nicht zum Repräſentanten dieſes letztern getaugt. Wenn ſich nun aber in Folge unſerer Aufgabe hiernächſt die Frage anſchließt, ob nun auch die Individualität unſeres Philo ſolchem Bilde entſpreche: ſo iſt dieſelbe in ſolcher Ausdehnung zu bejahen, daß dieſes Bild nicht ſowol, wie es iſt, unabhängig von Philo ſelbſt, ſondern eben erſt nach ihm gezeichnet erſcheinen möchte.

Philo war in ſo vollem Maße Jude, als es der jüdiſche Alexandrinismus nur immer verlangte, oder auch nur verlangen konnte. Eingeweiht bis in die mindeſten Einzelheiten der jüdiſchen Geſetze und Gebräuche gefiel er ſich in der ſtrengſten und rückſichtsloſeſten Hartnäckigkeit, mit welcher er dieſe feſthielt. Erſteres natürlich herbeigeführt durch ſeine prieſterliche Abkunft, [4]) die

4) Vergl. Hieronym. catal. script. eccles.: Philo Judaeus, natione Alexandrinus, de genere sacerdotum.

ihm das genauere Studium seiner heil. Schriften zur nächsten Pflicht machte, auch unterstützt durch persönliche Anwesenheit in Jerusalem,[5]) und zugleich mit letzterer belegt in fast jedem Theile seiner philosophischen Untersuchungen, die sich meist, wie es nach dem früher Beigebrachten nicht anders sein konnte, an den dieser Einzelheiten anschlossen. Wie weit aber jener hartnäckige Eifer Philo's in Beobachtung der mindesten Gegenstände im Gesetze ging, mag außer den oben gegebenen Stellen,[6]) in welchen er im Allgemeinen auf die Beachtung auch der einzelnen Worte dringt, und außer den in der nächstfolgenden Darstellung des philonischen Lehrbegriffs öfters hin und wieder zu gebenden Belegen, wie sehr er selbst diese Regel beobachtete, ein Urtheil von ihm an die Hand geben, welches er de nomin. mutat. p. 1053. über einen Mann ausspricht, der darüber gespottet hatte, daß die Veränderung der Namen Abram und Sarai in Abraham und Sarah in der Schrift als besondere göttliche Auszeichnung dieser Personen erwähnt würde. Er versichert, diese Ruchlosigkeit sei die Ursache gewesen, daß jener Mann einige Tage drauf einer unbedeutenden Veranlassung halber gehängt worden sei.

Daneben war Philo wissenschaftlich nicht ungebildet. Er ermahnt keineswegs nur, was wir oben belegten,[7]) Diejenigen, welche sich mit der göttlichen Philosophie befreunden wollten, vor Allem mit den allgemein bildenden Wissenschaften und heidnischer Philosophie vertrautere Bekanntschaft anzuknüpfen, sondern war solchem Rathe mit gutem Beispiele vorangegangen. Die Ausbrüche der Wehmuth, daß er in den spätern geräuschvollern Tagen seiner öffentlichen Wirksamkeit nicht mehr mit der Muße der frühern Jugend der tiefern philosophischern Betrachtung der heil. Schriften sich hin-

5) Dieß sagt er selbst im Fragmente s. Schrift de providentia bei Euseb. P. E. VIII. 14. Vergl. Mang. T. II. opp. p. 646.

6) S. S. 58. ff.

7) S. S. 90. ff.

geben könne,[8]) die Urtheile Derer, die ſeiner Zeit angehörten oder doch näher ſtanden, über ſeine höhere Weisheit,[9]) und vor Allem ſeine Schriften geben Deß klar Zeugniß. Letztere namentlich verrathen eine achtbare Bekanntſchaft mit den vorzüglichſten Dichtern und Denkern der ältern claſſiſchen Tage griechiſcher Cultur, und man ſieht leicht, wie ſich ſelbſt ſeine eigne Sprache unter dieſen Studien bildete, die, ſo wenig ſie ſich über die allgemeinen Fehler der Zeit erhebt, in geſuchten, prächtigen und überfüllten Worten ſich auszudrücken, doch immer unverkennbare Spuren ſeines vertrauten Umgangs beſonders mit Plato durchſcheinen läßt.

Dagegen war Philo ſelbſt keineswegs etwa im eminenten Sinne des Worts Philoſoph. Wie Dieß ſchon, was bereits erwähnt, in gewiſſem Maße daraus hervorgeht, daß er ſich überhaupt in dieſem trügeriſchen, in ſich ſelbſt zerfallenden philoſophiſchen Gebäude wohl genug befand, um nicht nur in ſich keinen Zweifel aufkommen zu laſſen, ſondern auch bei Andern einen ſolchen den höchſten Vergehungen gleich zu ſchätzen: ſo leuchtet es noch vollſtändiger durch die Weiſe ein, in welcher er die nun einmal von ihm liebgewonne-

---

8) Vergl. beſ. die Stelle de speciall. legg. p. 776. Daß er ſich ſelbſt von früher Jugend an mit den Wiſſenſchaften befreundet habe, ſagt er de congressu p. 434. sq.

9) Vergl. beſ. Euseb. H. E. II. 4. Auch war es ſicher ein Beweis des vorzüglichſten Vertrauens, welches die Juden in den Grad und in die Richtung ſeiner Bildung ſetzten, als ſie ihn, wie erwähnt, unter die 5 oder 4 Abgeordneten mitwählten, die ihnen das kaiſerliche Wohlwollen erwerben ſollten. (Ob 3 oder 4 Geſandte mit ihm gingen, iſt zweifelhaft wegen der verſchiedenen Angabe des Jos. Ant. XVIII. 9. und des Philo ſelbſt leg. ad Caj. p. 1043., zumal da bei Letzterem auch die Lesart zwiſchen τέσσαρα und τέταρτος ſchwankt.) Als ſolcher und zugleich mit der Bemerkung, daß er ihm wegen ſeiner höhern Bildung mit Recht zu Theil geworden ſei, wird jene Sendung auch von den alten Schriftſtellern hervorgehoben, die von Philo Zeugniß geben; ſ. das Verzeichniß derſelben und deren Mittheilungen bei Mangey vor den Werken Philo's.

nen Ueberzeugungen verarbeitete und wiedergab. Es war bei unſern Alexandrinern eigentlich nichts Willkührlicheres, als in welchen Stellen der heil. Schrift ein jeder Theil ihrer Speculationen wiedergefunden werden ſollte. Zwar war auch, was gleichfalls an ſ. Orte [10]) bemerkt wurde, das Allegoriſiren nicht ohne Geſetze und traditional geworden. Doch waren jene Geſetze weder bindend noch dieſe Tradition ſchon ehrwürdig und übereinſtimmend genug, um einen Mann eigenthümlichen Geiſtes zu verhindern, ſeine beſondern Bemerkungen in eigenthümlichen allegoriſchen Deutungen niederzulegen, wie wir denn in der That aus Philo's Schriften lernen, daß öfters in dieſer Weiſe die verſchiedenſten Anſichten über dieſelbe Stelle ausgeſprochen wurden. Philo aber ſelbſt hat ſich dieſer Gelegenheit ſo äußerſt ſelten, in ſo unwichtiger Veranlaſſung und mit ſolcher Hervorhebung der Wichtigkeit ſolchen Actes bedient, daß man kaum noch zu zweifeln vermag, wie er in alle Wege Nichts weniger beabſichtigte, als etwa beſondere Anſichten aufzuſtellen und zu empfehlen. [11]) Selbſt die rein empfangenen philoſophiſchen Reſultate gibt er nicht immer auf eine philoſophiſch ganz würdige Weiſe wieder. Zwar muß man ihm im Ganzen zugeſtehen, daß er in der von ihm mitgetheilten Religionsphiloſophie trotz der unbequemen (exegetiſchen) Form, in welcher er ſie niederlegte, den ſie zuſammenhaltenden philoſophiſchen Faden durchſcheinen läßt, daß er gebildet in dem Umgange mit ſeinen einheimiſchen und mit fremden Philoſophen ſie keineswegs ſeicht, ſondern großen Theils in der Tiefe faßt, die ſie überhaupt darbietet, und daß ſie ihm wol auch ſchwerlich in einer edlern Faſſung geboten war, als er ſie auf ſeine Nach-

10) Ueber Dieß und das nächſt Folgende zu vergl. S. 67. ff.

11) S. oben S. 75. In dieſen Stellen, in welchen er ſeine Eigenthümlichkeit auf ſo beſtimmte Weiſe hervorhebt, iſt nur eine ſelbſtſtändige Anwendung der philoſophiſchen Anſichten auf vorher noch nicht in dieſem Sinne erklärte Worte der heil. Schrift zu ſuchen. Dieſelben Lehrmeinungen, die er in ihnen beibringt, kehren an andern O. oft genug in dem gewöhnlichen traditionalen Tone wieder.

folger forterbte. Indeß iſt es doch auch unverkennbar: Nicht nur nicht als Urheber, auch nicht vollkommen als Herr ſeiner philoſophiſchen Unterſuchungen erſcheint Philo, theils in einer höchſt ſchwankenden Terminologie, die zahlloſe Mißverſtändniſſe derſelben herbeigeführt hat, theils in mehren nicht durchdachten Partieen ſeiner Philoſophie, die ſowol gegen ſich ſelbſt als gegen andere ſeiner Lehrſätze anſtoßen, namentlich in den Unterſuchungen über die Materie, die Engel und das Verhältniß des praktiſchen zum beſchaulichen Leben. [12])

Dieſem Allem hauchte endlich Philo's natürliche Hinneigung zur pantheiſtiſchen Schwärmerei die düſtere und doch ſo geheimnißvoll gewinnende, des Beobachters kühnſten Stolz und reizendſte Hoffnung leicht aufregende, ja, entfeſſelnde Farbe an, die jener, wo ſie immer einen reichern und gemüthvollern Geiſt, wie ihn Philo beſaß, gewinnt, eigenthümlich iſt. Alles, was iſt, trägt an ſich das Gepräge göttlicher Abkunft, am reinſten aber und am heiligſten des Menſchen vernünftiger Geiſt, der fähig zu ſeiner urſprünglichen Gleichweſentlichkeit mit Gott geläutert und ſomit der innigſten Verbindung mit dieſem würdig zu werden, für dieſes Ziel ſeine Pflege erwartet. Solche Hoffnung vor ſich und Andern zu rechtfertigen, um ungeſtört in ihnen zu ſchwelgen, iſt die Axe, um welche ſich in engern oder weitern Kreiſen alle ſeine philoſophiſchen Speculationen, alle Kräfte ſeines Geiſtes bewegen; des Gegenſtandes ſolcher Hoffnung, oder dieſer Vereinigung mit Gott zu genießen, der höchſte Zweck, für den er die Freuden der Sinne, des Lebens, des Geiſtes, ja, ſelbſt ſein Daſein hinzugeben für ein geringes Opfer achtet.

Aus dieſen einzelnen Zügen tritt, wenn man ſie verknüpft, eine Perſönlichkeit hervor, die, wenn ſie den Philo ſchon nicht

---

12) Als anderweiter Beweis hierzu, wenn es eines ſolchen nach dem Geſagten noch bedürfte, könnte die Darlegung öfterer und bedeutender Fehlſchlüſſe gelten, die ſo bloß vorliegen, daß es wunderbar ſcheinen mag, wie Philo ſie nicht bemerkt. Vergl. u. A. qd. det. p. 164.

mit den Ausgezeichnetſten ſeines Geſchlechts zuſammenſtellen läßt, doch immer, namentlich bei Berückſichtigung der Umſtände, denen er ſeine Bildung verdankte, Achtung für ſeine Individualität und pſychologiſche Aufmerkſamkeit auf ſeine weitere philoſophiſche Entwickelung anſpricht, uns ihn aber namentlich als in ganz vorzüglichem Grade zur Repräſentation einer philoſophiſchen Richtung geeignet darſtellt, wie ſie der jüdiſche Alexandrinismus in ſich enthält, weil nur eben grade eine ſolche ihn mit Liebe umfaſſen und auch treu wiedergeben mochte, weßhalb denn auch, je höheres hiſtoriſches, philoſophiſches und religiöſes Intereſſe dem Alexandrinismus überhaupt beizulegen iſt, und je ausſchließender ſich unſere zuſammenhangende Kenntniß von dieſem auf die in Philo gegebene beſchränkt, er der Gegenſtand deſto ſorgfältiger Beachtung ſein muß.

Letzteres, daß wir grade nur durch Philo unſere zuſammenhangende Kenntniß von dem jüdiſchen Alexandrinismus gewinnen können, verdient hier noch einige Ausführung, nicht zwar in ſo fern, daß wir bemerken zu müſſen glaubten, wie ſich außer Philo nur ſehr fragmentariſche Zeugen für dieſe philoſophiſche Richtung vorfinden, was wir leicht als bekannt vorausſetzen zu können meinen, wol aber, als gefragt werden könnte, ob ſich denn nun auch Philo in ausführlich und geeignet genug abgefaßten Schriften ausgeſprochen habe und dieſe uns vollſtändig genug erhalten wurden, um den Geiſt jener Richtung in ſeinen charakteriſtiſchen Zügen zu erkennen, indem erſt in dieſem Falle die anderweite Bedingung (außer der beſondern Individualität) hinzutritt, unter welcher er im vollkommenen Sinne als Repräſentant des jüdiſchen Alexandrinismus jene Beachtung verdient.

Philo's Schriften ſind uns keineswegs alle erhalten. Vielmehr vermiſſen wir mehre, auf die er ſich ſelbſt beruft, und welche die Vorzeit kannte. [13]) Die uns erhaltenen behandeln

13) S. das Verzeichniß ſeiner erhaltenen und verlohrnen Schriften bei Fabric.-Harles. IV. p. 727. sq., wozu noch zu bemerken,

ferner die zu erläuternden Philoſopheme meiſt in einer Ordnung, der es an innerem Zuſammenhange gebricht, indem der Verfaſſer ſich größtentheils in fortlaufender Erklärung der heil. Schriften ergeht, bei der es nicht drauf abgeſehen ſein konnte, eine vollſtändige Einſicht und Ueberſicht über das ganze philoſophiſche Lehrgebäude zu verſchaffen. Auf ſolchen Grund hin läßt ſich nun allerdings wol mit Recht die Frage aufwerfen, ob nicht vielleicht weſentliche Lehrſätze oder Begründungen ſolcher Lehrſätze uns unbekannt geblieben ſeien. Und in Wahrheit: Wer möchte behaupten wollen, daß uns mit dieſen Schriften Nichts verlohren gegangen ſei, was zur nähern Erkenntniß des Urſprungs dieſer philoſophiſchen Methode, der individualen Verſchiedenheit einzelner ihrer Anhänger, der Begründung mehrer ihrer Behauptungen und der Ueberdehnung der Grundſätze nach mehren Seiten hin von dem höchſten Intereſſe ſein würde. Indeſſen, verſteht man unter weſentlichen Partieen einer philoſophiſchen Richtung ſolche, ohne welche ihr Vorhandenſein und ihr innerer Zuſammenhang nur durch unzuverläſſige Conjecturen erklärbar werde: ſo hatte Philo der-

---

daß neuerdings mehre der letztern wieder aufgefunden worden ſind. Zunächſt entdeckte Ang. Mai in der florent. Bibliothek die beiden kleinern Schriften de festo cophini und de parentibus colendis, und gab ſie, zugleich mit einigen ältern Interpreten des Virgil, mit latein. Ueberſetzung und Noten u. d. Titel: Philo et Virgilii interpretes heraus Mediol. 1818. 8. Dann hat auch Joh. Bapt. Aucher, Vic. gener. congregat. Mechitaristarum, noch einige BB. in armen. Ueberſetzung aufgefunden und ins Lateiniſche übergetragen herausgegeben: 2 BB. de providentia und de animalibus. Venet. 1822. fol. min. und die quaestt. in Genes. lib. IV., in Exod. lib. II., die sermones de Sampsone, de Jona und de tribus angelis Abrahamo apparentibus u. d. Tit.: Philon. Jud. paralipom. Armena ibid. 1826. fol. min., doch ſind die sermon. de Samps. und de Jona beſtimmt unächt, ſ. meine Abhandlung: Einige Bemerkungen über die Schriften Ph.'s, angeknüpft an eine Unterſuchung über deren urſprüngliche Anordnung in den theol. Studien und Kritiken 1833. Heft 4.

gleichen weder in ſeinen Schriften überhaupt unberückſichtigt gelaſſen, noch auch in nur verlohren gegangene niedergelegt, und einer philoſophiſchen Reconſtruction des Syſtems kann es gelingen, die einzelnen Parcellen in Ein Ganzes zu verſchmelzen, welches, wenn es auch nicht von ihm in eben dieſer Form aufgeſtellt iſt, doch ſeinen philoſophiſchen Mittheilungen zum Grunde lag und ſie erläutert, indem die einzelnen Theile eben in ihm ihre harmoniſche Berührung finden. Und ob ſich ſchon einige etwas fremdartig davon ausſcheiden: ſo führen ſie doch meiſt zugleich auch den Grund klar mit ſich, warum Philo in ihnen abwich.

Aber freilich, wenn ſchon die eben erwähnte unphiloſophiſche Zuſammenſtellung ſeiner Anſichten die Möglichkeit, letztere philoſophiſch zu behandeln, oder in ihrem philoſophiſchen Zuſammenhange darzuſtellen, nicht ausſchließt: ſo iſt ſie doch die hauptſächliche Urſache geweſen, weßhalb dem Philo als Repräſentanten einer philoſophiſchen Richtung ſelten Gerechtigkeit wiederfahren iſt, und es ſich die Meiſten ſeiner Bearbeiter bloß haben angelegen ſein laſſen, ſeine Anſichten unter verſchiedene Rubriken aufzuführen, ohne ſich um deren philoſophiſchen Organismus zu kümmern, oder es auch nur zu verhehlen, was der neueſte Darſteller der philoniſchen Lehrſätze am rückſichtsloſeſten ausgeſprochen hat, wie nach ihrer Anſicht die philoniſchen Schriften ein Gewirre von Lehrmeinungen enthielten, deren jede mit ſich ſelbſt und mit ihren Schweſtern ſtreite. [14])

14) Zunächſt iſt hier A. Gfrörer verſtanden in ſ. Geſchichte des Urchriſtenthums, von welcher des 1. Bandes 1. Abth. (Stuttgart 1831. 8.) den Lehrbegriff des Philo, die 2. Abth. (Mittheilungen über die vorphilon. Spuren einer alexandrin.-jüd. Religionsphiloſophie [ebendaſ. in demſ. J.] enthaltend — bis zu welcher das B. bis jetzt überhaupt fertig iſt —) S. 1. das erwähnte Urtheil über Ph. gibt. Auch die Geſchichtſchreiber der Philoſophie überhaupt behandeln den Philo kaum als Philoſophen, nur vorübergehend, dürftig und poſitiv. Aehnlich dürftig und poſitiv iſt die in frühern Zeiten hochgeſchätzte und in Ermangelung philoſophiſcherer und durchgeführterer Darſtellungen

Doch mochten zu ſolchem Reſultate außerdem noch die freilich ſchwankende Terminologie unſers alexandriniſchen Philoſophen und die ſehr unvollkommenen Ausgaben ſeiner Schriften beigetragen haben, die, wenn ſchon überhaupt den Text in ungenauer Faſſung, ſo vorzüglich die einzelnen Schriften in höchſt unzweckmäßiger Aufeinanderfolge gaben, was um ſo nachtheiliger wirken mußte, je enger dieſelben unter einander zuſammenhangen. [15])

Wir

---

hochzuſchätzende Darlegung der philon. Lehre von E. H. Stahl in Eichhorn's Bibl. der bibl. Liter. 4. B. 5. St. S. 771. ff. Ungleich allſeitiger, geiſtiger und philoſophiſcher, wenn ſchon weder auf eine umfaſſende Durchführung, noch auf eine vollſtändige philoſophiſche Entwickelung berechnet, ſind die Andeutungen der hochverehrten Männer Neander's und Großmann's über unſern Philoſophen. Des Erſtern außer in ſ. K. G. (I. 1. S. 60. ff.) vor ſ. genetiſchen Entwickelung d. vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme (Berl. 1818. 8.) S. 1. — 27. Des Letztern in d. erſten Theile ſ. erſten philon. Quäſtion u. d. T.: quaestionum Philonearum primae part. prima de theologiae Philonis fontibus et auctoritate. Lips. 1829. 4. Befangen für den Urſprung des jüdiſchen Alexandrinismus aus orientaliſchen Quellen und dieſen vieles unangemeſſen anpaſſend iſt Horn, der in ſeiner bibl. Gnoſis (Hannov. 1805. 8.) ausführlicher von Philo handelt ſ. S. 362. ff.

15) Die frühern Ausgaben nennt Pfeiffer in der eignen ad praefat. Mang. T. I. p. XLVIII. und Fabric.-Harles. B. G. IV. p. 746. sqq. Wie viel ſelbſt die Ausgaben des Mangey (London 1742. 2 BB. Fol.) und Pfeiffer (Erlangen 1785. — 92. 5 BB. 8. Dieſe noch obenein unvollendet) zu wünſchen übrig laſſen, iſt auch neulich erſt in der ausgezeichneten Abhandl. Fr. Creuzer's: zur Kritik der Schriften des Juden Philo, in d. theolog. Stud. u. Kritiken von Ullmann u. Umbreit 1832. H. 1. S. 1. ff. dargethan worden. Die Ausgabe von E. Richter (in der leipziger ſchwickertſchen bibliotheca sacra patrum eccles. Graec. 8 BB. 12. Leipz. 1828 — 30.) will gar keine eigne Textesrecenſion geben und iſt nur in ſo fern anzumerken, als ſie auch die N. 13. aufgeführten, neu aufgefundenen Stücke enthält. Dagegen läßt uns die von Großmann (l. l. p. 7.) angekündigte volle Befriedigung für unſere dießfallſigen Wünſche mit Zuverſicht hoffen.

Wir wollen endlich nur noch das Eine vorbereitend bemerken, daß Philo nach Vorgang des Plato [16]) die Philoſophie in einen logiſchen, phyſiſchen und ethiſchen Theil zerfällte. [17]) Der logiſche war ihm aber hierbei nicht etwa ein beſonderer Zweig ſeiner eignen Philoſophie, ſondern er umfaßte die nothwendige vorgängige Bekanntſchaft mit den übrigen Wiſſenſchaften und der heidniſchen Philoſophie, ohne welche der Eingang zur höhern Weisheit nicht offen ſtand. Dieſer fällt mithin in der Darſtellung von ſelbſt hinweg; den phyſiſchen Theil können wir nach unſerer Sprache den ſpeculativen, den ethiſchen den praktiſchen Theil nennen. In jenem ſondern wir der bequemern Ueberſicht halber die Speculationen Philo's über den Urgrund aller Dinge von denen über die Kosmologie und über die Anthropologie ab.

---

16) S. die genauern Unterſuchungen hierüber bei Tennemann im Syſtem d. plat. Philoſ. Bd. 1. S. 248. f.

17) Vergl. leg. alleg. I. p. 50. — de agric. p. 189. — de nom. mutat. p. 1056.

Zweites Kapitel.

Darstellung des philonischen Lehrbegriffs.

Erste Abtheilung.

Die speculativen Philosopheme Philo's.

Erster Abschnitt.

Das göttliche Wesen oder der Urgrund alles Vorhandenen nach seinem reinen Sein, als das realisirte Ideal aller dem Menschen denkbaren Vollkommenheit.

Wir haben in der Darstellung der Entstehung und des Entwickelungsganges unsers Alexandrinismus überhaupt als den ersten Anstoß, der die Juden zu philosophischer Durchbildung ihres religiösen Glaubens anregte, den Zwiespalt aufgewiesen, in den ihre im Voraus als unerschütterlich festgehaltene Annahme von der denkbar höchsten Vollkommenheit ihres Gottes, durch den alle Dinge geworden seien und bestünden, zu der in ihren heiligen Schriften nach deren einfachstem Verständnisse demselben beigelegten trat, als ihnen die griechische Philosophie ein zugespitztes, höheres Ideal der Vollkommenheit für ein solches Wesen hinstellte und dringend anempfahl. [1]) Es konnte nicht fehlen, da sie grade durch diesen Zwiespalt über ihre wesentlichsten religiösen Bedürfnisse der Heilighaltung Gottes und ihrer heiligen Schriften klar wurden und doch auch diese zugleich

1) S. oben S. 30. ff.

gefährdet sahen, daß grade das Forschen nach dem Ideale aller Vollkommenheit, und wie dieses in dem Gott Himmels und der Erde, welcher in ihren heil. Schriften vorlag, realisirt sei, an die Spitze ihrer Speculationen trat, diese als das allgemein Charakteristische durchzog oder vielmehr bedingte und es sich mithin auch wieder als der natürliche Standpunkt des Beobachters, welcher das Gesammtgebiet dieser Speculationen übersehen will, ergibt, sich vor Allem mit dieser Aufgabe selbst, wie sie gefaßt wurde, vertraut zu machen; denn das gesammte philosophische Streben zielte eigentlich bloß auf eine durchgeführte Lösung jener Aufgabe ab.

Diese Aufgabe war in Wahrheit, wie wir gleichfalls oben sahen, [2]) eine fast rein philosophische, und wenn nun auch unsere Alexandriner, um nicht den hohen Werth und Nutzen ihrer heiligen Bücher aufgeben zu müssen, eine exegetische in ihr sahen, indem sie nur durch die richtig (allegorisch) verstandenen heil. Schriften zu dem tiefer gefaßten Ideale göttlicher Vollkommenheit hingeführt seien, und sie mithin ihre religionsphilosophischen Mittheilungen am angemessensten an eine Erklärung der heil. Schriften knüpfen mochten und am häufigsten wirklich knüpften: so muß dagegen der Darsteller derselben im umgekehrten Wege zunächst Das aufsuchen, was in Wahrheit jenen Speculationen die erste und charakteristische Richtung gab, nämlich, welches denn als das Ideal der Vollkommenheit eines Grundwesens aller Dinge von den Alexandrinern aufgestellt worden sei, und nur in so weit den Einfluß der geoffenbarten Schriften hervorheben, als diese in Wahrheit jene Speculationen modificirten, was im Wesentlichen eben nur darin geschah, daß sie theils das Vorhandensein eines vollkommensten Urwesens überhaupt bei jenen schlechthin voraussetzen ließen, theils das Zugeständniß der Möglichkeit und des Werthes einer Offenbarung durch letzteres

2) S. oben S. 33. ff. 48. f.

über dieſen ſelbſt in ſeinen individualen Aeußerungen fortgehen, wenn wir nicht vorher über die äußere Form, in welche dieſe zu faſſen ſeien, Einiges beibringen müßten; denn wenn es an ſich als das Natürlichſte erſcheinen möchte, in derſelben der Zeit zu folgen, ſo daß die frühern Philoſophen ihre Stelle vor den ſpätern fänden, zumal da ja auch die geiſtige Fortbildung von der äußern Aufeinanderfolge mannichfach bedingt worden ſein müſſe, die ſich alſo eben auch wieder erſt von jener, als von ihrem natürlichen Standpunkte aus, richtig überſehen laſſe: ſo machen doch überwiegende Gründe eine Abweichung nöthig. Da wir nämlich nur von Philo eine zuſammenhangende und ausführliche Durchmeſſung wenigſtens des größern Theiles des alexandriniſch-philoſophiſchen Gebiets noch übrig haben, von den andern hingegen entweder nur Bruchſtücke oder auch kleine auf einzelne philoſophiſche Materien beſchränkte Unterſuchungen, und noch obenein zum Theil in Werken, die zunächſt für andere (beſonders geſchichtliche) Zwecke verfaßt ſind: ſo würden behufs des Nachweiſes, daß letztere alexandriniſchen Urſprungs, und behufs der Erklärung, in welchem Sinne ſie es ſeien, unaufhörliche Anticipationen aus Philo erforderlich ſein, welcher über dieß Alles die am meiſten genügende Auskunft ertheilen kann, ſelbſt aber dann auch noch der zuſammenhangenden Klarheit entbehrte. Ich habe es daher vorgezogen, den Philo vorauszuſchicken und bei den ſpäter beigefügten einzelnen, anderweiten philoſophiſchen Erſcheinungen auf ihn zu verweiſen. Zwar auch ſo ließ ſich nicht immer alle Wiederholung vermeiden, indem namentlich wenn uns von einem frühern Philoſophen einzelne alexandriniſirende Partieen hinterlaſſen wurden, denen Philo entweder keine Aufmerkſamkeit ſchenkte, oder doch keine uns noch bekannte, der organiſche Zuſammenhang, in welchem dieſe zu den uns ſonſt aufbehaltenen ſtehen, nachgewieſen werden mußte; indeſſen wurden ſie auf ſolche Weiſe doch weit ſeltener und nützlicher. Uebrigens iſt auch der Nachtheil einer Präoccupation des Philo in Rückſicht auf die natürliche Entwickelung dieſer ganzen Geiſtesrichtung nicht ſo beträchtlich als er ſcheint; denn vorerſt wird doch hierdurch eben nur der Philo aus

entweder der beſſere, oder der ſchlechtere, oder ein gleicher ſein müſſe: hielt er jeden dieſer drei Fälle für unvereinbar mit dem Begriffe eines vollkommenſten Weſens. Eingeſtandener Maßen den erſten und zweiten; denn nur in offenem Widerſpruche mit ſich ſelbſt würde man einen höhern und niedern Grad der Vollkommenheit bei dem vollkommenſten Weſen unterſcheiden können. [5]) Allein ſelbſt die Möglichkeit eines Ueberganges in einen gleich vollkommenen Zuſtand glaubte er nicht annehmen zu dürfen; nicht nur weil ſich zwei völlig gleich vollkommene Zuſtände überhaupt nicht wol denken ließen, — welche Behauptung er jedoch vielmehr ſchlechthin aufſtellte, als daß er ſie in ihrem philoſophiſchen Grunde darzulegen ſich bemüht hätte, [6]) — ſondern weil ſich auch eine Urſache zu einer ſolchen Veränderung nicht auffinden laſſe. Wozu Veränderung ohne Vervollkommnung? Und wie dieſe beim Wechſel gleich vollkommener Zuſtände? Er achtet einen ſolchen Wechſel für ein der Gottheit unwürdiges Spiel. [7])

---

5) Quod deter. p. 165. demüthigt er den Stolz der Thoren, die ſich mit ihrer Frömmigkeit brüſten, als erwieſen ſie dadurch dem höchſten Weſen einen Dienſt, wie deren wol Menſchen in ihrer Schwachheit bedürfen. Gott bedarf ſolcher nicht: *βελτιῶσαι μὲν γὰρ οὐδὲν εὑρήσουσι τῶν θεοποιικῶν πάντων ἐξ ἀρχῆς ὄντων ἀρίστων.* Eben ſo wenig kann das höchſte Weſen einer Verſchlechterung unterliegen, es würde ja dann als ſolches aufhören zu ſein, leg. alleg. II. p. 1087.

6) Leg. alleg. II. p. 1087.

7) Quod mund. sit incorruptib. p. 950. Hier ſetzt er dieſe Lehre in nächſte Anwendung auf die Unmöglichkeit eines Weltunterganges, der ſtets, möchte nun Gott keine, oder eine beſſere, ſchlechtere oder gleiche Welt wieder ſchaffen, mit der Unveränderlichkeit Gottes ſtreiten würde. Es leuchtet ein, daß dieſer Schluß in dem Geſammtbereiche des göttlich Gewirkten für Philo gelten mußte, was er auch in der bezeichneten St. ſelbſt an die Hand gibt, indem er den Schöpfer mit dem Geſchöpfe verknüpft *εἰ δὲ κρείττονα (κόσμον) δημιουργήσει, γενήσεται κρειττων ὁ δημιουργός· ὥςθ' ἡνίκα τὸν πρότερον κατεσκεύαζε καὶ τὴν τέχνην καὶ τὴν διάνοιαν ἦν ἀτελέστερος· ὅπερ οὐδὲ θέμις νοεῖν ἐστίν.* (de mundo p. 1163.)

Der Glaube an ein vollkommenſtes und der an ein ſich ewig gleichbleibendes Weſen, welches weder durch Wegnahme verringert, noch durch Hinzufügen erhoben werden könne, war ihm mithin einer und derſelbe, und das Göttliche ſeiner Natur nach unveränderlich.[8]) Und ſo trug ſich denn die Liebe und der Eifer, mit welchen Philo an jenem hing, leicht und natürlich auf dieſen über; daher die häufige und dringende Wiederholung dieſer Lehre, mit der er nicht nur das ganze Werkchen über die Unveränderlichkeit Gottes anfüllt,[9]) ſondern die auch in dem größten Theile ſeiner übrigen Schriften oft wiederkehrt;[10]) daher denn auch die harte Sprache, mit der er Andersdenkende zurückweiſ't, wie er es denn in ſeinem B. quod Deus sit immutab. (p. 296.) geradehin als ein Uebermaß der Gottloſigkeit bezeichnet, anzunehmen, daß Gott veränderlich gedacht werden könne. „Suchen doch ſchon Diejenigen," fügt er hinzu, „die die Weisheit nicht aus Liſt lieben, d. h. um andere Abſichten durch ſie zu erſchleichen, ſondern ſie rein um ihrer ſelbſt willen lieb gewonnen haben, eben Dieß als das höchſte Gut durch ſie zu erſtreben, ſich nicht mit den Gegenſtänden umzuwandeln, ſondern mit unbeugſamer Feſtigkeit und ausdauernder Beſtändigkeit Hand anzulegen an Alles, was ihnen zukommt."

Zunächſt wol mehr als Folge dieſer nothwendigen Unveränderlichkeit des höchſten Weſens — denn dieſe war ihm durch die vorausgeſetzte Annahme der höchſten Vollkommenheit Gottes näher gelegt — denn als Grund für dieſelbe fügte Philo

---

8) De sacrif. p. 131.: ὁ θεὸς ἔλλειψιν ἢ πρόσθεσιν οὐκ ἀνέχεται, πλήρης καὶ ἰσαίτατος ὢν ἑαυτῷ. — de cherub. p. 111.: φύσει ἄτρεπτον.

9) ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον p. 293. sqq.

10) Bezeichnungsweiſen für Gott den Unveränderlichen außer ἰσαίτατος u. ἄτρεπτος (ſ. Note 8.) ἀῤῥεπής, ἀπλανής (leg. alleg. II. p. 1102.), πάγιος, βέβαιος de somn. II. p. 1138., ἀμετάβλητος de nomin. mutat. p. 1048., auch ἑστὼς leg. alleg. III. p. 67. — de confus. linguar. p. 322. Dieß aus Deuter. V. 31.

die Behauptung der vollſtändigen Einfachheit des höchſten Weſens an. Durch die Erfahrung des täglichen Lebens nämlich, nach welcher Alles, was aus Theilen zuſammengefügt iſt, endlich doch einmal wieder aus ſeinen Fugen gelöſt werde und in ſeine frühern Theile zurückkehre, auf den allgemeinen Satz hingeleitet, daß Zuſammenhang als Bedingung und Grund der Auflöſung gedacht werden müſſe, und etwas Zuſammengeſetztes eben ſo wenig unveränderlich, als etwas völlig Einfaches der Veränderung unterworfen ſein könne: knüpfte Philo beide Sätze auf das Engſte an einander. [11])

Wenn nun aber ſonach das vollkommenſte Weſen ſchon der allgemeinen Erfahrung nach vermöge ſeiner nothwendigen Unveränderlichkeit zugleich als ein abſolut einfaches erſchien: ſo wies Philo auch bereits darauf hin, freilich nur ſelten und in wenig beſtimmten Zügen, wenn man die ſpätern Neuplatoniker daneben ſtellt, die grade von hier aus ihrer beflügelten theoſophiſchen Phantaſie den erſten Anſtoß zum Durchirren und Durchſpähen der ungemeſſenen himmliſchen Räume gaben, daß es eine bequeme Weisheit ſei, die ſich ſelbſt nicht in ihrem Grundbegriffe verſtehe, welche auf der Annahme irgend einer Zuſammenſetzung in dem vollkommenſten Weſen ruhe, zumal wenn ſolches auch als Urgrund alles Gewordenen in Betracht gezogen werde.

Er behauptete nämlich vorerſt, daß das Vollkommenſte aller Dinge ſchon als ſolches ſich mit keinem andern verbinden könne; möge man immerhin, meint er, Das, was man außer jenem Vollkommenſten vorhanden und mit dieſem verbunden ſetzt, für vollkommen achten wollen: ſtets müſſe es, gegen Jenes gehalten, unvollkommen ſein, durch ſolche Vereinigung auch Jenes in den Bereich

---

11) Quod mundus sit incorrupt. p. 948.: *πάντ' ὅσα τῶν συνθέτων φθείρεται, διάλυσιν εἰς τὰ ἐξ ὧν συνετέθη λαμβάνει.* — de nomin. mutat. p. 1073.: *τὸ δ' ἐκ πλειόνων συνεστὼς φυσικὰς πρὸς ἕκαστον τῶν μερῶν ἀνθολκὰς ἔχει.* — quod Deus sit immut. p. 305. — de migrat. Abrah. p. 388.

des Unvollkommenen herabziehen und es ſo vernichten. „Es iſt unmöglich,“ ſagt er leg. alleg. II. p. 1087., „daß ſich Gott mit irgend Etwas vermiſche; denn was ihm immer beigemiſcht werde, mußte beſſer als er, oder geringer, oder ihm gleich ſein; nun gibt es aber weder Beſſeres als Gott, noch Gott Gleiches. Schlechteres aber wird nichts mit ihm verbunden, ſonſt würde er ſelbſt verſchlechtert und, falls Dieſes, ſelbſt vernichtet werden können, was ſelbſt zu denken Unrecht iſt.“

Faßte Philo ferner dieß Vollkommenſte zugleich als letzte Urſache aller Dinge: [12]) ſo fand er hier einen anderweiten Grund für deſſen abſolute Einfachheit gegeben, vermöge deſſen es grade nichts Anderes, als dieſe ſelbſt, ſein könne. Die letzte Urſache mußte nämlich natürlich ihre eigne Urſache; der Schöpfer aller Dinge ſein Selbſtſchöpfer ſein (weßhalb denn auch Philo zu unzähligen Malen dieſes uranfängliche Von-ſich-ſein Gottes (*αὐϑυπαρξία*), als die charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit des Göttlichen an ſich angibt). [13]) War nun aber Dieß: ſo war es auch unmöglich, daß etwas Anderes entweder vor, oder auch nur zugleich mit ihm, alſo mit ihm verbunden ſei. Jedes Andere als es ſelbſt war Wirkung der letzten Urſache, folglich ſpäter, und ſetzte dieſe bereits ohne ſich voraus, oder, um in philoniſcher Rede-

12) Gott iſt *ἡ τοῦ παντὸς ἀρχὴ* de post. C. Mg. T. I. p. 247. — de plant. N. p. 225. — de nomin. mutat. p. 1053., ſchlechthin *τὸ αἴτιον* leg. alleg. III. p. 101., *δραστήριον αἴτιον* de opif. m. p. 2. cl. leg. alleg. I. p. 41., *τὸ τῶν πάντων αἴτιον* de somn. I. p. 588. — de speciall. legg. p. 805. Gott allein iſt in ſeinem Handeln vollkommen *αὐτεξούσιος* und hangt von Niemandem ab de ebriet. p. 246. Alles, was ſonſt iſt, iſt, wenn es auch in einem eigenthümlichen Wirkungskreiſe beſteht und handelt, doch ſelbſt in dieſem Allen von Gott durchaus abhängig.

13) Vergl. u. A. de humanit. p. 699.: *γενητὸς γὰρ οὐδεὶς ἀληθείᾳ ϑεὸς, ἀλλὰ δόξῃ μόνον, τὸ ἀναγκαιότατον ἀφῃρημένος ἀϊδιότητα*, und ſehr oft wird Gott ſchlechthin *ὁ ἀγέννητος* genannt, vergl. z. B. de sacrif. p. 140. 147., beſonders de gigant. p. 289.

weiſe zu ſprechen, bedurfte ihrer; [14]) nur die göttliche letzte Urſache aller Dinge ſelbſt bedurfte Keines, was es auch nur immer ſei. [15])

Dieſe letztere Schlußreihe, die aber freilich bei Philo noch lange nicht ſo klar und durchgeführt vorliegt, als bei ſeinen heidniſchen und chriſtlichen neuplatoniſchen Erben, die vielmehr noch faſt ganz in den allgemeinen Zügen wiedergegeben iſt, in denen ſie Plato hinwarf, [16]) diente nun doch ſchon unſerm alexandriniſchen Philoſophen als mehr oder minder bewußte Unterlage für die, wenigſtens in ihrer durchgeführten Haltung eigenthümliche Weiſe, in welcher er die vollkommene Einfachheit des göttlichen Weſens näher beſtimmte, und für ſeine Speculation gleich charakteriſtiſch als einflußreich nicht nur als Negation jeder Concretion betrachtete, ſondern bis zur Ausſcheidung auch jeder Eigenſchaft und

---

14) Hierdurch knüpfte ſich allerdings Entſtehen und innere Nothwendigkeit des Unterganges gewiſſermaßen zuſammen, was Ph. de decal. p. 752. ſchön ſo ausſpricht: γένεσις φθορᾶς ἀρχή; denn das Entſtandene ſetzte zu ſeinem Entſtehen und mithin auch zu ſeinem bleibenden Sein etwas Anderes voraus und war weſentlich zufällig. Allein genau genommen ließ ſich doch noch immer der Grund zum Vorhandenſein vom Grunde der Fortdauer ſondern, und wenn ſchon Nichts außer Gott kraft ſeines Weſens, alſo mit Nothwendigkeit, vorhanden war: konnte doch Mehres ſpäter auch unabhängig von der erſten einfachen Urſache alles Seins fortbeſtehen; wie denn Philo ſelbſt Dieß bei Behauptung der Unſterblichkeit der Seele hervorhob, die er, wie wir ſehen werden, in Folge des Weſens der Seele feſthielt.

15) Leg. alleg. II. p. 1087.: οὔτε πρὸ γενέσεως ἦν τι σὺν τῷ θεῷ, οὔτε κόσμου γενομένου ἐντέτακταί τι αὐτῷ· χρῄζει γὰρ οὐδενὸς τὸ παράπαν. Dagegen in Betreff der übrigen Gegenſtände de cherub. p. 126.: οὐδὲν τῶν κατὰ μέρος (ὁ θεὸς) τέλειον ἐργασάμενος, ὃ μὴ πάντως χρεῖον ἄλλου. Gott iſt negativ ausgedrückt: ἀνενδεής, χρείου οὐδενός qd. deter. pot. insid. p. 165. — de fortit. p. 737., poſitiv: αὐταρκέστατος de fort. l. l. — de vict. offerent. p. 850., und ἱκανὸς ἑαυτῷ de nomin. mutat. p. 1048., πλήρης ibid. u. leg. alleg. I. 48.

16) S. oben S. 32. f.

jeder Kraft in Gott steigerte. „Sie bedenken nicht," sagt er einmal, [17]) „die Gott aus mehren Kräften zusammengesetzt achten, daß Gott dann auch dieser Kräfte für den ihnen zukommenden Wirkungskreis bedürfen müsse, daß aber Gott, der selbst Alles ins Dasein rief, unmöglich eines diesen Geschöpfen zustehenden Gegenstandes bedürfen könne." In solchem Sinne sind dann auch die Worte des Buchs de prof. p. 479. zu fassen, in denen man einen Anklang an eine platonische Stelle [18]) nicht leicht übersehen kann: „Gott ist mehr als Leben, er ist uranfänglicher Quell des Lebens", und überhaupt erscheinen von diesem Standpunkte aus die antithetischen Sätze in ihrem natürlichen Lichte, in denen sich, wenn auch noch ungleich weniger als die spätern Neuplatoniker, doch auch schon Philo sehr gefiel, als: „Gott ist einfacher als das Einfache, besser als die Güte, schöner als das Schöne, seliger als das Selige, glücklicher als das Glück selbst, oder was nur immer vielleicht noch vollkommener als das Gesagte sein möge." [19]) Auch bemerkt und vertritt hierbei noch Philo einen Seitenweg, auf welchem man seiner Folgerung zu entschlüpfen versuchen möchte, daß zwar Gott vielleicht aus mehren Theilkräften bestehe, ohne daß zwar das vollkommenste Wesen sich dergleichen zu bedienen bedürftig sein sollte. „Ein Mangel bleibt hierbei immer," entgegnet er: „sind jene Theile nothwendig, so wird Gott erst durch Anderes vollkommen und ist nicht die Vollkommenheit selbst durch sich und in sich; sind aber jene für dasselbe nicht erforderlich, so sind sie überflüssig und unnütz." „Wenn Gott eine menschliche Gestalt hat:" sagt er de posterit. Caini Mg. I. p. 227., „so folgt nothwendig, daß er auch menschliche Bedürfnisse habe; [20]) denn jene ist

17) Qd. Deus sit immut. p. 301.

18) S. oben S. 32. Note 7.

19) De praem. ac poen. p. 916., vorzüglich adv. Flacc. p. 992. sq. — de vit. contemplat. p. 890. — de mundi opif. p. 2.

20) Ἀκολουθεῖ δ' ἐξ ἀνάγκης τῷ ἀνθρωπομόρφῳ τὸ ἀνθρωποπαθές. cf. qd. D. sit immut. p. 301.

keineswegs überflüſſig und unnütz, vielmehr hilft eben die Natur bei Denen, die eine ſolche haben, den Bedürfniſſen der Schwachheit ab, indem ſie dieſelbe den eigenthümlichen Bedürfniſſen und Leiſtungen angemeſſen anpaßte.“

Nach dieſen Bemerkungen wird dieß Doppelte klar ſein: Vorerſt, wie Philo nur dann erſt die einfache Natur Gottes in ihrer Wahrheit und Tiefe erfaßt; nur dann erſt von jeder unheiligen Anknüpfung an ein Anderes, das doch ſtets ein Unvollkommeneres ſein müßte, ausgeſchieden zu haben glaubte, wenn er auch jede Eigenſchaft von ihr trennte und ihn nicht nur in der körperlich-geſtalteten und ſinnlich-empfindenden Natur des Menſchen keinen Berührungspunkt finden ließ, [21]) ſondern

---

21) Auf Polemik gegen anthropomorphiſtiſche und anthropopathiſche Vorſtellungen kommt Philo ſehr oft und in ſehr ſtark-mißbilligenden Ausdrücken zurück. Sehr natürlich; denn wenn man Gott menſchliche Formen oder menſchliche Leidenſchaften zuſchrieb: ſo verletzte man nicht nur die von Philo ſo unbeſchränkt feſtgehaltene vollkommene Eigenſchaftsloſigkeit des höchſten Weſens, ſondern legte demſelben auch Eigenſchaften bei, denen große Unvollkommenheiten ſichtlich und unverkennbar aufgeprägt waren. Wenn übrigens hierbei Moſes nicht auf gleicher Höhe zu ſtehen ſchien, von menſchlichen Leidenſchaften und ſogar von menſchlich-körperlicher Geſtaltung und Thätigkeit ſprach, wie denn Gott darüber unwillig geweſen ſei, Menſchen geſchaffen zu haben, wie er das Paradies angebaut haben und in demſelben gewandelt ſein ſolle: ſo benutzte Philo dieſe Stellen, wie wir ſchon oben S. 49. geſehen haben, um mit vorzüglichem Nachdrucke den doppelten Lehrtypus des Moſes hervorzuheben und ſich, da dieſer, wenn irgendwo, hier ſelbſt den blöden Augen mit Klarheit vorliege, ſo gleichſam zu berechtigen, eine ſolche Lehrweiſe auch dann in Anſpruch zu nehmen, wenn der reinere, wahrere, Gottes würdigere Sinn nur Dem ſichtbar werde, der den tieferliegenden, geheimen, myſtiſchen Sinn der Worte der Schrift zu faſſen vermöge. Auch glaubte er dann in der That in andern Stellen der heiligen Schrift klares Zeugniß für die geiſtigere, heiligere und würdigere Anſicht hierüber zu finden, namentlich Numer. XXIII. 19. (ſ. oben S. 50.) und in der für alexandrin. Theoſophie ſehr wichtigen Stelle Exod. III. 14., nach welcher Gott zu Moſes ſprach: Ich bin der da iſt

ihn auch als völlig qualitätenlos darstellte,[22]) so daß von Gott Nichts weiter ausgesagt werden könne, als eben daß er sei, ohne daß sich in diesem Vorhandensein bestimmte Merkmale unterscheiden (ψιλὴ ἄνευ χαρακτῆρος ἡ ὕπαρξις),[23]) oder sich auch nur Vergleichungspunkte zwischen ihm und andern Dingen auffinden ließen.[24])

(ἐγώ εἰμι ὁ ὤν), Worte, die aber freilich erst in solcher Uebersetzung (die bereits eben den alexandrinisirenden Sinn beabsichtigte, s. in B. 3. die Untersuchungen über die LXX) so gedeutet werden konnten, wie sie Philo qd. deter. pot. ins. p. 184. deutet, „daß es Nichts in Wahrheit (κατὰ τὸ εἶναι) gäbe, was mit Gott verbunden sei, sondern daß dergleichen nur im irrenden Scheine (δόξῃ) seinen Grund habe", die aber darum nicht minder in diesem Sinne wiederholt festgehalten wurden (de nom. mutat. p. 1046. — de vita Mos. I. p. 614.) und die Veranlassung zu der bei Philo unzählige Male vorkommenden Bezeichnung Gottes als „des Seienden" (ὁ ὤν oder τὸ ὄν) hergaben.

22) Leg. alleg. I. p. 47.: ἄποιος γὰρ ὁ θεὸς οὐ μόνον οὐκ ἀνθρωπόμορφος u. ibid. p. 49. — quod Deus sit immut. p. 301. In dieser Rücksicht heißt auch Gott ἀειδὴς φύσις quod deter. pot. ins. p. 161. 171. — de nomin. mutat. p. 1045., ἀσχημάτιστος de prof. p. 451., ferner: ἰδιότητας τῶν ἀνθρώπων ἐκβαίνων de poster. Caini Mg. I. p. 228. Mehr noch ins Einzelne durchgeführt de sacrific. p. 147.: ἀφελεῖς οὖν, ὦ ψυχὴ, πᾶν γεννητὸν, θνητὸν, μεταβλητὸν, βέβηλον ἀπὸ ἐννοίας τῆς περὶ θεοῦ τοῦ ἀγεννήτου καὶ ἀφθάρτου καὶ ἀτρέπτου καὶ ἁγίου καὶ μόνου μακαρίου.

23) Quod Deus sit immut. p. 301. — qd. det. p. 184. — de vita Mos. I. p. 614. Als natürliches Corollarium schloß sich hieran die oft ausgesprochene Behauptung, daß Gott auch in keine Berührung mit irgend etwas Sinnlichem treten könne, weil doch hierzu immer Prädikate erforderlich waren. Doch fand sie auch in dem oben ausgesprochenen Satze, daß Gottes fleckenlose Majestät in keinerlei Verbindung mit irgend Etwas treten könne, ihre Unterlage. Als Hauptstelle zu vergl. de vict. offerent. p. 857.: οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον.

24) Dieß wiederholt Philo öfter, vergl. leg. alleg. II. p. 1087.: οὐδὲν ὅμοιον θεῷ, besonders quaest. in Genes. II. 54. (p. Maj.

Und dann, wie hochwichtig ihm die Annahme einer solchen durchgängigen und vollkommensten Einfachheit des göttlichen Wesens erscheinen mußte, da solche nun für ihn mit der Ueberzeugung von dessen Unveränderlichkeit und Vollkommenheit durch ein unauflösliches Band verknüpft war. Die Anerkennung dieser Wichtigkeit von Seiten Philo's spricht sich außer in besondern Zeugnissen dafür [25]) schon dadurch aus, daß mehrere der bei ihm in Gebrauch gekommenen Bezeichnungen des höchsten Wesens eben diese Einfachheit desselben hervorheben, wie er denn dieses gar oft schlechthin das Eine, die Monade, [26]) oder doch letztere ein Bild jenes erstern [27]) nennt,

---

134.): Revera non sicut homo est Deus, neque etiam sicut sol, neque sicut caelum, neque ut mundus sensibilis, sed sicut Deus, si liceat id quoque proferre, quoniam similitudinem aut comparationem aut aenigma (παραβολή?) non patitur beatissimus ille ac felicissimus, imo superat vel ipsam beatitudinem ac felicitatem et quidquid his melius potiusque cogitari possit. Es darf dieß jedoch nicht so verstanden werden, als ob Ph. überhaupt keine dergleichen Vergleichung zulasse. Er selbst vergleicht das Göttliche gar oft mit andern Dingen, mit einer Quelle de prof. p. 476. sqq., mit einem Orte, in dem Alles sei de somn. I. p. 574. sqq., mit der Seele und dem Lichte de somn. I. p. 576., mit der Einzahl de specc. legg. p. 805. u. A. m. Er mißbilligt dergleichen Vergleichungen nur in so fern, als sie ein wirkliches tertium comparationis bieten sollen, d. h. in so fern dem Verglichenen (Göttlichen) mit Dem, was mit ihm verglichen wird, Etwas gemeinschaftlich sein soll, d. h. sie übereinkommende Prädikate haben sollen, dergleichen das Göttliche überhaupt nicht hat.

25) Z. B. de decal. p. 753.: πρῶτον παράγγελμα καὶ παραγγελμάτων ἱερώτατον στηλιτεύσωμεν ἐν αὐτοῖς ἵνα τὸν ἀνωτάτω νομίζειν τε καὶ τιμᾶν.

26) Leg. alleg. III. p. 69. 84. — quod D. sit immutab. p. 295.: ὁ γὰρ τεταγμένος μόνῳ θεῷ Σαμουὴλ ἄλλῳ δὲ παράπαν συνεῶν μηδενὶ κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα τὸ ὄντως ὂν κεκόσμηται. de opif. mundi p. 3.: ἡ μονὰς und oft schlechthin τὸ ἕν. de congr. quaer. erud. grat. p. 425. — de execrat. p. 936. — de nobil. p. 907.

27) De speciall. legg. p. 805.: μονὰς μέν ἐστιν εἰκὼν αἰτίου πρώτου.

indem wie dieſes keinen andern Gegenſtand, ſo jene keine andere Zahl vorausſetze,[28]) ja, daß ſelbſt dieſe Einzahl das einfache Weſen keineswegs vollkommen erſchöpfe, und daß er dieſe Bezeichnung nur darum gewählt habe, weil der menſchliche Geiſt nichts Einfacheres zu erfaſſen und die menſchliche Sprache nichts Einfacheres zu benennen vermöge, als ſie. Darum preiſ't er auch das fromme Gefühl der Therapeuten (de vit. contemplat. p. 890.), welche wol eben davon ihren Namen erhalten hätten, weil ſie das höchſte Weſen würdig verehrten, indem ſie es für einfacher als die Einheit ſelbſt, für urſprünglicher als die Monade achteten, und ſtellt ſie in ſchönen Contraſt mit den Vielgöttern, welche in die Erkenntniß Deſſen, was eigentlich das Göttliche ſei, ſo wenig eingedrungen ſeien, daß ſie ſich nicht einmal bei Einem Gotte beruhigten.[29])

So war denn dem Philo, während er Jedes der erſtandenen Dinge aus Mehrem beſtehend glaubte (πολλά ἐστιν), wie denn z. B. der Menſch Seele und Leib, und die Seele Vernünftiges und Vernunftloſes, und hinwiederum der Leib Warmes, Kaltes, Schweres, Leichtes, Trockenes und Feuchtes umſchließe: Gott allein ein vollkommen Einiger, ohne Concretion (οὐ σύγκριμα) eine einfache Natur (φύσις ἁπλῆ).[30])

---

28) De opif. m. p. 22.: τὸ μὲν οὖν ἓν γεννᾷ τοὺς ἑξῆς ἅπαντας ἀριθμούς, ὑπ' οὐδενὸς γεννώμενον τὸ παράπαν.

29) Aehnliches öfter, ſo de praem. et poen. p. 916.: ἐκεῖνο μὲν γὰρ — — μονάδος πρεσβύτερον καὶ εἰλικρινέστερον. Letztere Ausdrücke πρεσβ. und εἰλικρ. ſind hierbei völlig identiſch. Das Mittelglied bildet der dem Philo geläufige oben angegebene Satz, daß Das was völlig einfach iſt kein Anderes voraus ſetze, durch welches es entweder überhaupt oder doch ſo werde wie es iſt. So wirken die philoſophiſchen Anſichten gar oft entſchieden auf die philoſ. Sprache ein.

30) Leg. alleg. II. p. 1087. In dieſer Rückſicht heißt Gott εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος de opific. mundi p. 2., μόνος, καθ' ἑαυτὸν, ἁμιγὴς ἄλλῳ leg. alleg. II. p. 1087.

Gewiß, es iſt bei dieſem Allen nicht zu verkennen, wie ſich in ſeltſamen Vereine hohe, Gottes würdige Wahrheit an viele und einflußreiche Irrthümer anſchließt. Wir mögen und können nicht den großen Fortſchritt der philoſophirenden Vernunft überſehen, als ſie die ihr gegebene Nöthigung fühlen lernte, den Urgrund alles Vorhandenen und das Ideal aller Vollkommenheit nicht nur als Eines, ſondern auch als ein unendlich Einfaches feſtzuhalten. Und wann und wo möchte wol vor den Alexandrinern, oder auch neben ihnen dieſe Ueberzeugung ſo klar ausgeſprochen und ſo weit durchgebildet ſich finden, als ſie eben bei jenen erſchien, die im tauſendjährigen, überlieferten Glauben an den Einen Gott Himmels und der Erden erzogen und durch Aufnahme bildender Wiſſenſchaft für Beides vorbereitet waren: mit unbedingter Liebe zu umfaſſen, was nur immer ſolches Bekenntniß enthalte und dieſem ſelbſt bis zu den äußerſt denkbaren Grenzen in den Forderungen der Vernunft die mögliche Unterlage zu geben. Es ſind viele Jahrhunderte verfloſſen, ehe die Bekenner des Chriſtenthums, denen doch das göttliche Wort zu Theil ward: „Gott iſt ein Geiſt“, zu ſo würdigen Anſichten über Gott erſtreckten, in denen die alexandriniſchen Juden vorausgingen: „Gott habe gar keine Geſtalt, nicht nur keine menſchliche“. Und die einzelnen Stimmen der frühern Jahrhunderte, an denen es der chriſtlichen Theologie ſelbſt in den dunkelſten Zeiten nicht ganz fehlte, die durch reine, würdigere Bekenntniſſe von Gott ſich ſelbſt ehrten, klingen mit unſern alexandriniſchen Denkern auch in ihren Folgerungen, ſelbſt in ihren Nachläſſigkeiten ſo auffallend zuſammen, daß ſie kaum für etwas Anderes als ein Echo jener geachtet werden können, denen ſie dann auch meiſt ſonſt irgend wie nahe ſtanden.

Und doch auch welche Quelle unſäglicher Irrthümer öffnete ſich in dieſen wenigen Behauptungen, oder vielmehr mit dem Einen Schritte, mit welchem Philo über das Wahre hinaustrat, als er die Beweiskraft ſeiner Vorderſätze nicht auf deren natürliche Grenze beſchränkte, und ſo jede reale Mehrheit und Zuſammenſetzung in Gott zurückwies: ſondern aus dem Realen hinüberſprang in das Gebiet des nur Idealen, jede Mehrheit

der Kräfte, ja, jede Kraft in dem Göttlichen verwerfend. Durch dieſe fromme Thorheit, welche die Majeſtät des höchſten Gottes in ſo unerreichbare Ferne von allem Irdiſchen, in ſo undurchdringliches Dunkel ſtellte, daß kein Sehnen, kein Denken, kein Mühen ſich ihr zu nähern, zum endlichen Ziele zu führen vermöge, ſchwand dieſe ſelbſt zu einem ſeligen Schattenleben epikuriſcher Götter in den intermundiis. Solche göttliche Majeſtät, ſo prächtig ſie empfohlen ward, ließ das Bedürfniß des menſchlichen Herzens unbefriedigt, welches von dem Verſtande einen Gott forderte, der eben ſo bei menſchlicher Freude und Schmerz Theil nehme, als er beide für höhere Zwecke herbei- und vorüberführe, und der Glaube an den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde verkümmerte in die Annahme eines nothwendigen erſten Anhaltpunktes beim Philoſophiren über das Gewordene und dieß angeblich gottgeliebteſte Dogma war von dem Atheismus oder Pantheismus — je nach dem Standpunkte, von welchem aus man daſſelbe mit ſeinen Folgeſätzen betrachtete — kaum durch Etwas mehr als verſchiedene Terminologie getrennt.

Daneben hatten doch aber auch eben jene Irrthümer nicht wenig Blendendes. Je ſichtbarer unwürdig die frühern ungezählten Schaaren Götter geweſen waren: in deſto freundlich-hellern Gegenſatz trat jetzt das Mühen, die Einfachheit des Einen göttlichen Weſens unberührt von jeder Mehrheit darzulegen. Und das Streben einer ſolchen Philoſophie ſchien auf gleiche Weiſe Gottes, wie des Menſchen würdig; denn es ſchmeichelte ſich eine ſolche Schlußreihe zugleich auch durch ſcheinbare Conſequenz nicht wenig ein. Es mochte willkührlich ſcheinen, die Kraft der Gründe, welche ſchlechthin Gottes Einfachheit forderten, auf ſein Alleinherrſchen und auf die Entfernung jeder ſinnlichen Concretion in ihm zu beſchränken; es mochte ſich als das Zeichen eines ſtarken, ſich ſelbſt und ſeinen Kräften vertrauenden Geiſtes empfehlen, die Folgerungen aus den Vorderſätzen ſelbſt bis in ein Gebiet auszudehnen, in welchem die menſchliche Sprache und das menſchliche Denken keinen Anhaltungspunkt mehr findet.

Hier

Hierzu kam aber endlich noch, was zur Aufhellung dieser Ansicht vor Allem berücksichtigt werden muß, aber erst im Verlaufe dieser Darstellung näher erörtert werden kann, daß Philo in Folge seiner anderweiten, von dieser unabhängigen, aber in sie dann mannichfach verzweigten Speculationen darauf hingeleitet worden war, auch die Kräfte oder Eigenschaften Gottes als für sich bestehenden Wesens zu denken, wonach sich denn ganz natürlich, ja, nothwendig die frühern Vordersätze auch auf sie überdehnten. Diesen beiden sich wechselseitig berührenden Lehrsätzen von nothwendig-absoluter Bedürfnißlosigkeit der letzten Ursache aller Dinge und der Substantialität der göttlichen Kräfte ist es namentlich zuzuschreiben, daß die alles *menschliche* Denken schlechthin überschreitende, durchgängige *Einfachheit Gottes*, in welcher er ohne irgend eine Eigenschaft, ohne *irgend* eine Zuthat gedacht werden sollte, Jahrhunderte lang als philosophische Grundlage aller Vollkommenheit desselben angenommen ward und einen eben so erstaunenswerthen Einfluß auf die philosophische Speculation, als sorgfältige Bildung durch letztere erhielt.

So wird uns auch noch in dieser Darstellung der Weisheit unsers Philo diese eigenschaftslose Einfachheit des höchsten Wesens in ihren Folgesätzen oft begegnen; und wenn er auch, wie bemerkt, in der eigentlich philosophischen Begründung derselben und namentlich in dem Nachweise ihres Zusammenhangs mit der durchgängigen Bedürfnißlosigkeit der letzten Ursache aller Dinge seinen heidnischen und christlichen Nachfolgern noch eine große Nachlese übrig ließ, die aber auch grade hierauf ihre mühsamsten und tiefgedachtesten Speculationen wandten: so war er doch auch in dieser Verknüpfung, wenn schon nur mit schwankendem Schritte, vorangegangen und ahnete wenigstens in unklarem Gefühle deren Nothwendigkeit für seine Zwecke. Mit besonderer Vorliebe verweilt er daher auch grade bei dieser Bedürfnißlosigkeit Gottes und verfolgt sie in ihre einzelnen Verzweigungen.

Denn aus der Berücksichtigung Dessen, daß Gott keiner Sache *bedürfen* könne, folgte natürlich, daß er auch keiner

begehre, somit aus dem Mangel jeder Concretion in Gott, aus dem Mangel jedes menschlich-bedürftigen Körpers und jeder menschlich-empfindenden Seele dessen vollständige Apathie oder Leidenschaftslosigkeit. [31]) Wie eng hiermit die höchste Glückseligkeit Gottes zusammenhing, ergibt sich leicht von selbst, wurde aber auch von Philo ausdrücklich hervorgehoben, und es war eben so seinen philosophischen Vordersätzen, als seinem Wunsche, das höchste Wesen unendlich über alles Geschaffene zu erheben, entsprechend, zu versichern, daß Gott allein wahrhaft glückselig sein könne. [32]) So erklärt er es de cherub. p. 122. für einen der nothwendigsten Lehrsätze einer gotteswürdigen Philosophie, daß nur Gott in Wahrheit festlich lebe (ἑορτάζει), und bestimmt Dieß näher dahin, „daß nur Gott sich seiner freue, [33]) nur er heiter und glücklich sei, nur er eines durch keinen Kampf unter-

---

31) Qd. D. sit immutab. p. 301.: ἔστι δ' οὐδενὶ λυπτὸν (τὸ ὄν) πάθει τὸ παράπαν· ἀσθενείας γὰρ ἀνθρωπίνης τὸ κηραίνειν ἴδιον, θεῷ δὲ οὔτε τὰ ψυχῆς ἄλογα πάθη οὔτε τοῦ σώματος μέρη καὶ μὴν συνόλως ἐστὶν οἰκεῖα. Es ist beachtenswerth, daß Clemens v. Alexandrien, der diese ihm überlieferte Apathie Gottes mit vorzüglicher Liebe umfaßte und festhielt, auch den Schluß rückwärts versuchte, nämlich von der göttlichen Apathie Jesu zu der Annahme nur eines Scheinkörpers desselben, da ein wahrer sich unmöglich von allen Leidenschaften hätte entfernt halten können, vergl. Strom. VI. p. 649. 50. cl. III. p. 446. und den Phot. CD. 109. p. (edit. Rothom.) 278. Das Nähere hierüber s. in meiner Abhandlung: de γνώσει Clementis Alexandrini et de vestigiis philosoph. Neoplaton. in ea obviis (Lips. 1831. 8.) p. 105. Not. 134.

32) De septen. p. 1176. 7.: μόνος γὰρ ὁ θεὸς εὐδαίμων καὶ μακάριος de Abrah. p. 377. Daher wird Gott ὁ πάντα μακάριος genannt de somn. II. p. 1126., μόνος μακ. de sacrif. p. 147.

33) Wie schön ist hier das Wort γήθει gewählt, welches zugleich die innere lebendige Freude und das Bewußtsein des Werthes als Quelle derselben bezeichnet. Die Uebersetzung kann, wenn sie nicht zur Paraphrase werden will, Dieß nur andeutend an die Hand geben.

brochenen Friedens genieße, daß er die höchste, vollendetste, äußerste Glückseligkeit selbst sei, indem er keines Andern Theilnahme bedürfe, durch welche er vollkommen werden möchte, vielmehr jedem Einzelnen das Seine aus der Quelle aller Vollkommenheit mittheilt, nämlich aus sich selbst; während dem Menschen (Dieß fügt er in andern verwandten Stellen an) [34]) mit Bedürfnissen auch Schmerzen als Loos fielen; sei es nun, daß er über unerfüllte Wünsche traure, oder daß er in Befürchtung bevorstehender Uebel durch Aengstlichkeit beunruhigt werde, oder gar über dem Bestreben um jeden Preis erstere zu erringen und letztern zu entgehen in das größte aller Uebel, Lasterhaftigkeit des Herzens, verfalle".

In schöner Verbindung mit der göttlichen Apathie tritt uns auch die Lehre der nur in der göttlichen Natur vollständig vorliegenden Freiheit entgegen. Schon im irdisch-menschlichen Sinne glaubte Philo nicht mit dem großen Haufen stimmen zu dürfen, der in jedem Freigebornen auch einen wirklich Freien erblicke, und jeden im Hause erzogenen oder für Geld erkauften Diener als Sklaven bezeichne, sondern mit Uebergehung der Geburtsverschiedenheit, der Sklavenverzeichnisse und überhaupt alles Dessen, was das Körperliche betrifft, die wahre Freiheit in der Beschaffenheit der Seele aufsuchen zu müssen. Diese ist Sklavin von tausend Herren, wenn sie sich ihren Begierden überläßt, von Neigungen verlockt, durch Furcht gebeugt, durch Trauer niederge-

---

34) De Abrah. p. 377.: *ἐπίλυπον μὲν γὰρ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ περιδεὲς ἢ παρόντων κακῶν ἢ προσδοκωμένων, ὡς ἢ ἐπὶ τοῖς ἐν χερσὶν ἀβουλήτοις ἀνιᾶσθαι ἢ ἐπὶ τοῖς μέλλουσι ταραχῇ καὶ φόβῳ πραδαίνεσθαι.* — de sepien. p. 1176.: *τὸ γὰρ ἐπίλυπον* (schon aus der Vergleichung mit der eben angegebenen Stelle ergibt sich, daß so, u. nicht *ἐπίλοιπον* zu lesen sei) *καὶ περιδεὲς τοῦ ἡμετέρου γένους λογιζόμενος καὶ ὡς ἔστι μυρίων κακῶν μεστόν, ἃ γεννῶσι μὲν αἱ ψυχῆς πλεονεξίαι, γεννῶσι δ' αἱ σώματος κῆρες, προσβάλλουσι δ' αἱ τῆς ψυχῆς ἀνωμαλίαι καὶ τῶν συνόντων αἱ ἀντιπαθείαις μυρία κακὰ δρώντων τε καὶ πασχόντων.* — de plantat. N. p. 219. — de sacrif. Ab. et C. p. 149.

ſchlagen, von Unentſchiedenheit ergriffen wird; ſie entzieht ſich der Sklaverei und wird ſelbſt Herrin, wenn ſie durch Beſonnenheit die Unwiſſenheit, durch Mäßigung die Zügelloſigkeit, die Feigheit durch Mannesſinn, die Habſucht durch Gerechtigkeit bekämpft. [35]) Wie nun aber Philo erkannte, daß der Menſch in ſeiner Wirkſamkeit an einen Körper gebunden, der des Irdiſchen zu ſeinem Beſtehen nothwendig bedürfe, darum daſſelbe mit gleicher Nothwendigkeit begehre und ſo nie ganz ſeiner Herr werden könne, daß nicht wenigſtens die verſchiedenen Richtungen ſeines Willens und ſeiner Begierden einander widerſtritten, und er ſich ſonach nie zur völligen Freiheit oder zur ununterbrochenen Richtung ſeines Willens zum Beſſern erheben könne: ſo ſetzte er dieſem ununterbrochenen Zerwürfniſſe des Menſchen (συνεχὴς πόλεμος) den vollkommenſten Frieden und die innere Harmonie des göttlichen Weſens (τὴν ἀψευδεστάτην καὶ πρὸς ἀλήθειαν εἰρήνην); der nothwendigen Abhängigkeit aller Kreatur (ἀνάγκη ἡ οὐσία) die in ihrem nichtsbedürfenden Weſen unbeſchränkte Freiheit der letzten Urſache aller Dinge (ἡ μόνη ἐλευθέρα φύσις — θεὸς ἑκούσιος) einander entgegen. [36])

In allen dieſen einzelnen anderweiten, aus der Bedürfnißloſigkeit des höchſten Weſens ſich ergebenden Sätzen bewegt ſich Philo gern und oft, aber ſie alle übertrifft der bereits oben durchgeführte, nach welchem der vollkommen bedürfnißloſe Gott auch ein vollkommen einfacher und mithin eigenſchaftsloſer ſein ſolle, an Wichtigkeit bei Weitem; denn mit letzterm ſprach er einen auf Geſtaltung ſeiner philoſophiſchen Ueberzeugung noch ungleich eigenthümlicher und kräftiger wirkenden Grundſatz aus, der eben ſo zahlreiche Folgerungen in ſeinem Gefolge hatte, als dieſe ſich wenigſtens ihrem größern Theile nach von der gewöhnlichen Anſicht der Menge entſcheidend losſagten und von dieſer eben ſo wenig ergriffen werden konnten, als ergriffen wer-

35) Qd. omnis probus sit lib. p. 888. vergl. mit p. 867. u. fragm. Phil. bei Mang. opp. Phil. II. p. 635.

36) De somn. II. p. 1142.

den sollten. Er war die eigentliche Pforte zu der höhern Religionsphilosophie und der Scheideweg, an welchem sich die Pistis des Volks von der Gnosis der Eingeweihten trennte, die zwar wieder an einigen Stellen auf einander trafen und sich als Freunde begrüßten, aber nur um bald wieder von einander zu scheiden.

Zwei Folgesätze aus jener absoluten Losscheidung des höchsten Wesens von jeder Qualität lagen zunächst vor:

Gott an sich mußte den Menschen vollkommen unerfaßlich sein.[37] Denn während wir nur Dasjenige bestimmt zu erkennen vermögen, was eben bestimmte Kennzeichen an sich trägt, durch deren Beachtung wir dieß in unsern Kenntnißbereich Aufzunehmende zu anderm uns bereits Bekannten zuordnen und doch auch wieder als ein Anderes von ihm unterscheiden; durch welche wir mit Einem Worte ihm Ort und Stelle in dem Kreise des von uns Erkannten anweisen:[38] mußte es bei einem qualitätenlosen Wesen an einer jeden Unterlage für die Erkenntniß nothwendig mangeln. Wenn schon auch dieß vermittelnde Zwischenglied zwischen der Annahme der vollständigen Einfachheit Gottes und dessen vollständiger Unerfaßlichkeit erst bei den spätern Neuplatonikern, namentlich bei Plotin klärer entwickelt erscheint und Philo, wenigstens in den uns von ihm erhaltenen Schriften, dasselbe übergehend unmittel-

---

37) In dieser Hinsicht heißt Gott bei Philo ἀκατάληπτος de somn. I. p. 575. — de nom. mutat. p. 1045., ἀόρατος ibid. — leg. alleg. III. p. 99., ἀπερινόητος ibid. p. 1046., ἄδεικτος qd. det. p. 161. Wenn er anderwärts ἀνεθήρατος, ἀνετόπαστος καὶ ἀνεκατάληπτος de monarch. I. p. 815. und ἀνεύρατος de praem. et poen. p. 916. genannt wird: so ist Dieß kein Widerspruch gegen die behauptete vollkommene Unerfaßlichkeit Gottes von Seiten des Menschen. Der Widerspruch löst sich, wie wir Dieß genauer in dem Spätern anmerken müssen, darin, daß der Mensch zwar die entgegenstehenden Schwierigkeiten überwältigen kann, aber eben nur dadurch, daß er aufhört Mensch zu sein.

38) Vergl. de ebriet. p. 267.: ἐξ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἀκατάληπτον, ἐκ δὲ τῆς πρὸς ἕτερον συγκρίσεως γνωρίζεσθαι δοκεῖ.

bar von dem Einen auf das Andere ſchließt: ſo laſſen ſich doch auch bei ihm bereits Anklänge an daſſelbe nachweiſen. So ſagt er de nomin. mutat. p. 1045.: „Meine nicht, daß das Seiende, welches nämlich in Wahrheit iſt, von irgend einem Menſchen erfaßt werden könne; denn wir haben kein Vermögen in uns,[39]) durch welches wir uns Jenes vorzuſtellen vermöchten, weder der Sinn vermag es; denn es iſt nicht ſinnlich, noch irgend eine andere Kraft. So verſuchte es Moſes, der dieß formloſe Weſen, Gott, zum Gegenſtande ſeiner Betrachtung machte, — denn die heil. Urkunde (Exod. XX. 21. [18.]) berichtet, daß er in das Dunkel eingedrungen ſei, hindeutend auf das unſichtbare Weſen — indem er Alles von allen Seiten erforſchte, den Vielerſehnten wenn auch nur von fern zu erblicken. Da er aber Nichts fand, ja, nicht einmal ein Bild dem Erhofften ähnlich: ſo verwarf er jede Belehrung aus andern Gegenſtänden und floh hin zu Dem ſelbſt, was er ſuchte und bat und ſprach: „„Zeige dich mir ſelbſt: ſo werde ich dich vollkommen erkennen““, und doch ward er ſeines Wunſches nicht theilhaftig, da die Erkenntniß der körperlichen Dinge und der Verhältniſſe, die ſich nach dem wahrhaft Seienden entwickeln, als ein ſelbſt für das Vorzüglichſte der ſterblichen Geſchlechter vollkommen ausreichendes Geſchenk geachtet ward.“ Hier ſteht offenbar das Dunkel (γνόφος), in welches Moſes eindrang, mit dem formloſen Weſen (ἀειδὴς φύσις) in parallel ſich erläuterndem Verhältniſſe, und ſo erſcheint der Mangel an Qualität als die Urſache, warum wir kein Vermögen haben, es uns vorzuſtellen (ἐναργοῦς φαντασίας ἀμοιροῦντες).[40]) Daſſelbe wird in einer andern Stelle angedeutet;

---

39) Es möchte doch wol mit Mangey ὄργανον für ὁρᾶν an dieſer Stelle zu leſen ſein.

40) De monarch. I. p. 816. Das Wort ἐναργὴς iſt hier vorzüglich bezeichnend; man mag ſich nämlich daran erinnern, daß Homer ſich dieſes Wortes öfter bedient, wenn Götter ſich in körperlich ſichtbarer Geſtalt den Sterblichen zeigen (ſ. Passow Lex. u. d. W.). Daher iſt dieſes Wort dem Philo das gewöhnliche für di

denn wenn Philo de praem. ac poen. p. 916. es für unmöglich erklärt, Das, was beſſer ſei als die Güte und einfacher als das Einfache, zu erkennen: ſo will er offenbar eben Dieß hervorheben, daß die Armuth unſers Geiſtes, dem kein Begriff zu Gebote ſtehe, welcher hinaufreiche in das Gebiet der Grundurſache aller Dinge, uns verhindere, dieſelbe in den Bereich unſerer Erkenntniſſe zu ziehen. [41])

So gelangte denn Philo zu dem Reſultate, daß wir, deren Erkenntniß ſtets auf Kenntniß von Eigenſchaften baſirt iſt, unvermögend ſeien, etwas Anderes von Gott der höchſten unveränderlich-einfachen Grundurſache aller Dinge zu erkennen, als daß er ſei, ſeine ὕπαρξις, vermöge welcher er iſt (τὸ δὲ χωρὶς ὑπάρξεως οὐδὲν) [42]) und was nach ihm (und durch ihn) daſei; [43]) was dagegen für ſeine eigenthümliche Weſenheit (ἰδία ὕπαρξις) [44]) geachtet werden müſſe zu erkennen, dazu mußte er den Menſchen in Folge der natürlichen Beſchränktheit deſſelben für unfähig erklären. [45])

Weſenserkennung Gottes; ſo ähnlich auf der folgenden Seite: τῆς (θείας) φαντασίας ἐναργὲς εἶδος, u. leg. alleg. III. 79.

41) Aehnlich de somn. I. p. 575.: κατὰ πάσας ἰδέας ἀκατάληπτος. — qd. det. p. 161.

42) Qd. D. sit immut. p. 302.

43) Letzteres häufig angeſchloſſen an die Stelle Exod. XXXIII. 23.: ὄψει τὰ ὀπίσω μου, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ὀφθήσεταί σοι, welches Gott dem Moſes auf ſeine Bitte ſich ihm von Angeſicht zu Angeſicht zu zeigen antwortete. Vergl. de prof. p. 474. — de nom. mutat. p. 1045. — de poster. C. Mang. I. p. 258.

44) De praem. ac poen. p. 917.

45) De monarch. I. p. 815.: δύο δ' ἐν ταῖς περὶ θεοῦ ζητήσεσι τὰ ἀνωτάτω ταῦτα ἐπαπορεῖ ἡ διάνοια τοῦ φιλοσοφοῦντος ἀνόθως· ἓν μὲν εἰ ἔστι τὸ θεῖον ἕνεκα τῶν ἐπιτηδευσάντων ἀσεβότητα, κακιῶν τὴν μεγίστην· ἕτερον δὲ τὸ τί ἐστι κατὰ τὴν οὐσίαν. Τὸ μὲν οὖν πρότερον οὐ πολὺς πόνος ἰδεῖν, τὸ δὲ δεύτερον οὐ χαλεπὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἴσως ἀδύνατον. — qd. D. sit immut. p. 302.: ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτὸς, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον, ὕπαρξις γάρ ἐστιν ὁ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ. — de praem. ac poen. p. 916. — de poster. C. Mang. I. p. 258.

Ein solches Resultat seiner bisherigen Forschungen über das Göttliche, welches sich selbst zu vernichten, oder wenigstens jeden fernern nähern Umgang des Menschen mit dem Göttlichen auszuschließen schien, hätte den Philo bedenklich und im Vertrauen gegen seine Vordersätze wankend machen sollen. Allein Nichts weniger geschah. Er philosophirte aber auch gar nicht (wenigstens nicht zunächst) im Interesse des menschlichen Geschlechts, dem er freilich auf diese Weise seinen Gott raubte, sondern lediglich im Interesse dieses Gottes selbst, und beabsichtigte weiter Nichts, als dessen Vollkommenheiten auf die anscheinend höchste Höhe zu stellen. Wenn er ihn so zuletzt über den Gesichtskreis des Menschen hinausschraubte und ihn auch dem Geistesauge des Menschen völlig entrückte: so kümmerte ihn Dieß hierbei nicht nur nicht, sondern schien ihm sogar eine Bürgschaft für die Wahrheit und Gotteswürdigkeit seiner Ansichten zu sein, da er sich nicht überreden konnte, daß Jemand das volle Gewicht der überschwenglichen Majestät eines Gottes, den Himmel und Erde nicht zu fassen vermöge, lebendig-klar fühlen und zugleich meinen könne, daß dieser Gott ergriffen werden möge von den enggesteckten Grenzen menschlich-geistiger Kräfte, die das ihnen Nächstgestellte so mühsam und unsicher sich aneigneten und gleichsam zur fortwährenden Erinnerung an ihre Schwäche, zur fortgehenden, niederhaltenden Mahnung ihre Schranken nicht zu vergessen und zu überschreiten, sich selbst zum unauflöslichen Räthsel gestellt seien. Es war einer der ersten Sätze, welchen die philosophirende Vernunft in noch unentwickelter Kindheit festhalten zu müssen glaubte, daß nur das Gleiche von Gleichem erkannt werden könne. Philo hat diesen Satz nicht durch ausdrückliche Wiederholung für den seinigen anerkannt, aber wenigstens in Betreff des Göttlichen hielt er ihn fest und behauptete, nur das Göttliche und nicht das ungöttliche menschliche Auge vermöge die dunkeln Tiefen der Gottheit zu ermessen. [46])

---

46) De praem. ac poen. p. 916.: ἀμήχανον ὑφ' ἑτέρου τινὸς θεωρεῖσθαι· διότι μόνον θέμις αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ καταλαμβάνεσθαι.

So vereinigte ſich alſo das Vertrauen, welches Philo ſeinen Vorderſätzen ſchenkte, noch obenein mit einem freilich kränkelnden und kraftloſen Gefühle einer falſchen Frömmigkeit, die, fern davon zu ahnen, wie in wechſelſeitig ſich beſtimmendem Verhältniſſe mit der Vorzüglichkeit des Geſchöpfes die Majeſtät des Schöpfers ſich ſteigere, den Menſchen zur Ehre Gottes nicht tief genug zu erniedrigen weiß, um ihm die niederſchlagende Lehre von einem dem Menſchen völlig unbekannten Gotte zur theuern Ueberzeugung umzugeſtalten.

Damit ſich aber doch zum Mindeſten kein Zweifel wider ſeine Speculationen an dieſe Behauptung einer abſoluten Unerkennbarkeit des höchſten Weſens anſchlöſſe, berief er ſich noch für letztere bald, wie in der angegebenen Stelle (aus de nomin. mutatione), auf göttliche Ausſprüche, bald auf das Zeugniß menſchlicher Weisheit, die dieſe ſchon früher erkannt habe, und erinnert hierbei namentlich an die freilich nur ähnlichen Ausſprüche Plato's, daß es ſchwer ſei den Schöpfer und Vater des Univerſums kennen zu lernen, und unmöglich die Kenntniß von ihm Andern mitzutheilen; [47]) bald endlich auch eben zur Beſchämung für Die, welche etwa ſtolzern Sinnes, ihr Recht auf Erkenntniß Gottes nicht aufgeben möchten, auf noch augenfälligere Beweiſe ihrer Schwäche, wie de nomin. mutat. p. 1045. sqq. „Was iſt es denn Wunderbares," ſagt er an dieſer Stelle, „wenn Das, was in Wahrheit iſt, dem Menſchen unerforſchlich bleibt? Iſt doch der in einem Jeden von uns wohnende Geiſt uns unbekannt. Oder wer kennt das Weſen der Seele, deſſen Dunkelheit tauſend Streitigkeiten unter den Sophiſten erzeugt hat, indem ſie Meinungen aufführten, die einander entgegengeſetzt waren, oder auch aller Entſtehungsanalogie (ſo möchte das Wort γένος hier überſetzt werden müſſen) widerſtritten?" [48]) Eine Zuſammenſtellung, die noch

47) S. oben S. 33. Note 7.

48) Leg. alleg. I. p. 57.: ὁ νοῦς (ὁ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν) τὰ μὲν ἄλλα νοεῖ, ἑαυτὸν δὲ οὐ καταλαμβάνει· εἰκάσω γάρ τις· τί ἐστι καὶ ποταπός; πνεῦμα, ἢ αἷμα, ἢ ἀήρ, ἢ τί (sic leg.) ἕτερον

weit ſchlagender erſcheint, wenn man berückſichtigt, was ſpäter noch weiter erörtert werden muß, daß Philo Gott als den in Allem wirkſamen Geiſt (ὁ νοῦς τῶν ὅλων) betrachtete, wodurch dieſer Schluß nun im ſtrengſten Sinne von dem Geringern auf das Größere ſehr viel an Bündigkeit gewann.

Sehr nahe mit dieſer Unerfaßlichkeit Gottes zuſammenhangend, ja, faſt nur dem Ausdrucke nach von ihr unterſchieden, iſt die zweite Folgerung, welche Philo aus der als nothwendig angenommenen abſoluten Entfernung aller Eigenſchaften von dem göttlichen Weſen zog. Es iſt die bei ihm und dann in der ſpätern Zeit ſehr oft wiederkehrende Behauptung, daß vom Menſchen kein Name gebraucht werden könne, der dem höchſten Weſen im eigentlichen Sinne zukäme. Es iſt unnennbar und unausſprechlich (ἀκατονόμαστος καὶ ἄῤῥητος).[49]) Die Stelle des Moſes, an welche Philo dieſe Anſicht anzuknüpfen pflegte, iſt die ſchon früher einmal berührte Exod. III. 14.: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, die er hierbei um ſo lieber benutzte, da ſie zugleich mit dem Belege auch den Grund dafür abzugeben ſchien, warum dem höchſten Weſen kein menſchlicher Name im eigentlichen Sinne beigelegt werden könne. Beides findet ſich angedeutet de vit. Mos. I. p. 614. Da nämlich Moſes von Gott beauftragt ward, die Juden von dem göttlichen Willen, daß ſie Aegypten verlaſſen ſollten, zu benachrichtigen, und ihm nicht unbekannt war, daß ſeine Stammgenoſſen und die übrigen Alle an dem Geſagten zweifeln würden: ſprach er zu Gott: „Wenn ſie nun forſchen, welches der Name Deſſen ſei, der mich ſchickt, und ich ſelbſt ihn nicht nennen kann: werde ich dann nicht zu betrügen ſcheinen?“ Gott aber antwortete ihm: „Vor Allem ſage ihnen, daß ich Der ſei, der da iſt, damit ſie den Unterſchied zwiſchen Dem, was an ſich iſt, und Dem, was nicht iſt, erkennen und lernen mögen, daß mir

---

σῶμα· ἢ τοσοῦτόν γε· ἢ ὅτι σῶμά ἐστιν, ἢ ὅτι πάλιν ἀσώματον. Εἶτα οὐκ εὐήθεις οἱ περὶ θεοῦ συπτόμενοι οὐσίας;

49) De somn. I. p. 575. — de vita Mos. I. p. 614. (Gott ſpricht:) οὐδὲν ὄνομα ἐπ' ἐμοῦ τὸ παράπαν κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι, vergl. de nom. mutat. p. 1045.

kein Name im eigentlichen Sinne zukommt.“ Es war sonach keine ganz leere Grille, wenn es Philo so oft und so entscheidend nur als Folge menschlicher Schwäche bezeichnet, sich Gott unter einem Namen zu denken. Sei der Name welcher er wolle, es muß sich mit ihm und durch ihn hervorgerufen ein bestimmtes Bild vor unserer Seele formen und gestalten Dessen, den er nennt, wenn er nicht eben nichts Bestimmtes nennen und so kein Name sein soll. Und Dieß, diese bestimmte Gestaltung, diese beschränkende Fassung des Unermeßlichen und Unerfaßlichen in ein Bild — wenn auch nicht geformt aus Stein oder Holz, die kurz vorher noch völlig ungestaltet waren, als sie der Steinbrecher oder Baumfäller aus ihrer natürlichen Verbindung lostrennte und deren den (aus ihnen gebildeten) Göttern verschwisterte und verwandte Theile zu Wasserbecken, Fußbänken und noch andern unedlern Gefäßen verwendet worden sind,[50]) wenn auch nur die Fassung in das geistige Bild eines Begriffs — Dieß war es, was dem Philo, der ja einmal nur einen vollkommen eigenschaftslosen und unerfaßlichen [51]) Gott für vollkommen göttlich halten zu können meinte, so ganz unwürdig erschien, daß er meinte, gegen einen solchen Wahn in allen Formen, in welche er sich kleiden möchte, ankämpfen, ihm jeden Anhaltungspunkt, an welchen er sich anschlösse, entnehmen, ihm jede Unterlage, auf welcher er mit einiger Bequemlichkeit ruhen könnte, entrücken zu müssen. „Die Namen“, spricht er de nomin. mutat. p. 1046., „sind Abzeichen geschaffener

---

50) Dieß de vit. contemplat. p. 890. Ein ähnlicher Ausfall auf die Thorheit solcher Götzendiener de decal. p. 754., wo er sie daran erinnert, wie es doch immer das höchste Streben sein müsse, Gott ähnlich zu werden. Sie möchten also diesen Steinbildern nachstreben; mit ihren Augen nicht sehen, mit ihren Ohren nicht hören u. dergl.

51) Denn Letzteres schloß sich natürlich an. Ein vom Geist aufgestelltes Bild wurde doch von diesem erfaßt; vergl. leg. alleg. I. p. 57.: εἰκότως οὖν ὁ Ἀδάμ. τ. ἑ. ὁ νοῦς τὰ ἄλλα ὀνομάζων καὶ καταλαμβάνων ἑαυτῷ ὄνομα οὐκ ἐπιτίθησιν, ὅτι ἑαυτὸν ἀγνοεῖ καὶ τὴν ἰδίαν φύσιν.

Dinge (γεννητῶν σύμβολα). Suche ſie nicht bei unerſchaffenen Weſen.“ Jeder Name, er ſei welcher er wolle, ſetzt den Genannten, indem er ihn auf der einen Seite beſchränkt, auf der andern in eine engere Verbindung mit etwas Anderm. Darum konnte dem Philo kein Name Gottes genügen. „Der Seiende“, ſpricht er de nomin. mutat. p. 1048., „iſt nicht Eines von denjenigen Gegenſtänden, welche in eine gewiſſe Verbindung zu irgend etwas Anderm treten (τὸ γὰρ ὄν, ᾧ ὄν ἐστι, οὐχὶ τῶν πρός τι). Es erfüllt ſich ſelbſt, es iſt ſich ſelbſt genug, auf gleiche Weiſe wie vor dem Entſtehen der Welt, ſo nachdem das All geworden iſt.“ Selbſt der Name „Gott“ dünkte ihn darum nicht edel, nicht das höchſte Weſen, wie es iſt, erfaſſend. Auch der Name „Gott“ drückte ihm nur ein Verhältniß des höchſten Urgrunds zu dem Geſchaffenen aus, [52]) und konnte darum nicht im eigentlichen Sinne (κυρίως) von dieſem ſelbſt gebraucht, mußte darum einem niedern Weſen ertheilt werden, welchem Philo es auch zugeſtand, daß es mit dem Geſchaffenen in Berührung kommen könne. So war es der göttlichen Natur gemäß zu ſein und nicht genannt zu werden. [53]) Die einzigen Bezeichnungen, die dem höchſten Weſen nach Philo zukommen, eben weil ſie keine Namen ſind, die das Unerfaßliche in ſich begreifen wollen, ſondern Bezeichnungen des Einzigen ſind, was uns von ihm bekannt iſt, ſeines einfach-eigenſchaftsloſen Vorhandenſeins, ſind die bereits früher erwähnten des Einen und Einzigen (τὸ ἓν), [54]) des Seienden (ὁ ὤν, τὸ ὄν) [55]) und des in Wahrheit Vorhandenen (τὸ ὄντως

52) Nämlich das der Güte, wie ſpäter mit Weiterm erörtert werden wird.

53) Gott ſpricht (de nom. mutat. p. 1045.): εἶναι πέφυκα οὐ λέγεσθαι. — de somn. I. p. 599.: καὶ γὰρ ἐν ἑτέροις σκεψάμενος εἴ ἐστί τι τοῦ ὄντος ὄνομα σαφῶς ἔγνων, ὅτι κύριον μὲν οὐδέν, ὁ δ' ἂν εἴπῃ τις καταχρώμενος ἐρεῖ, λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν ἀλλ' ἢ μόνον τὸ ὄν.

54) S. Note 26. dieſes Kap.

55) S. daſelbſt Note 21.

ὄν,[56]) τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν,[57]) ipse ſchlechthin),[58]) letztere, Bezeichnungen, deren völliges Gewicht nur Derjenige richtig abwägt, der im Voraus berückſichtigt, daß Philo im eigentlichen Sinne des Worts nichts Anderes, als dieß wahrhaft Seiende in That und Wahrheit vorhanden glaubte. Eine Anſicht, die wir jetzt bloß zur nähern und vollſtändigern Deutung dieſer Bezeichnungen als Ueberzeugung Philo's hinſtellen. Erſt ſpäter werden wir verſuchen, mitzutheilen, wie er ſie faßte und zu ſichern unternahm. So viel wird ſich nun aber ſchon zum Voraus mit Leichtigkeit ergeben, wie wichtig dem Philo die oben bezeichnete Stelle ſein mußte, in welcher ſich Gott keine andere Bezeichnung beilegen wollte, als vorzugsweiſe die τοῦ ὄντος, wodurch er ſich noch Nichts beifügte, ſo daß es dem menſchlichen Verſtande möglich geweſen wäre, ihn zu erfaſſen, ſondern nur bei ſeinem Vorhandenſein ſtehen blieb;[59]) und wie grade ſie mehre ſeiner wichtigſten Dogmen trug. Ein Beleg zu Dem, was früher angegeben ward, daß dieſe Stelle (freilich aber nur in der alexandriniſirenden Ueberſetzung) in unſerm Alexandrinismus keine geringe Rolle ſpielte.

Wenn wir Das, was wir bisher über die Anſichten mittheilten, zu denen Philo in Betreff der letzten Urſache alles Er-

---

56) De gigant. p. 295.

57) De vit. Mos. II. p. 664.

58) Quaest. in Genes. I. 99.

59) De somn. I. p. 599. (Gott hat geſagt): ἐγώ εἰμι ὁ ὤν· ἵν' ὦν ἀδύνατον ἀνθρώπῳ καταλαβεῖν μὴ ὄντων περὶ θεὸν ἐπιγνῶ τὴν ὕπαρξιν. Der Sinn iſt durch eine ungewöhnliche Attraction unklar geworden. Philo hat ſich in ſeine Worte verwickelt und man hat zu überſetzen: damit doch der Menſch Gottes Vorhandenſein erkennen möge, da Das nicht vorhanden iſt, ohne welches (τούτων μὴ ὄντων, ὧν μὴ ὄντων ἀδύνατον rell.) es dem Menſchen unmöglich iſt, Gott ſelbſt zu erfaſſen. Ganz verfehlt und ohne Sinn iſt die Ueberſetzung bei Mangey: „ut quae homo non possit cogitare a Deo abesse". Mit mehr Sinn, doch auch fehlerhaft Höſchel: „ut cum homo non possit cogitare, nisi quae non adsunt Deo, saltem eum esse credat".

ſchaffenen gelangte, in kurzen Ueberblick gefaßt uns vor Augen ſtellen, die unendliche Vollkommenheit und Einfachheit uns vor unſern Geiſt zurückrufen, die dem menſchlichen Verſtande keinen Begriff, die der menſchlichen Sprache kein Wort übrig läßt: ſo möchten wol auch wir uns veranlaßt fühlen zu Philo zu ſprechen, was Plotin [60]) nach einer ähnlichen Darſtellung Deſſen, was er für völlig einfach erkläre, ſich von ſeinen Leſern zurufen läßt: „Nun ſchweig' aber auch über dein Einfaches, da du es ja ſelbſt für unerfaßlich und unausſprechbar erklärſt.“ Und fürwahr, es möchte ſcheinen, als hätten wir hierzu nicht minder Recht; denn waren jene Vorderſätze begründet, die in dem Bisherigen entwickelt vorliegen: ſo ſchien es an ſich widerſprechend und ſelbſt für jenes Weſen unmöglich, den Menſchen zur nähern Einſicht Gottes hinzuleiten. Ja, Philo ſelbſt ſcheint die Unmöglichkeit einer ſolchen Offenbarung als Folgeſatz ſeiner Anſichten anzuerkennen. Wenigſtens läßt er einmal [61]) bei Erklärung der Bitte Moſis zu Gott (Exod. XXXIII. 13.): „Offenbare du dich mir ſelbſt“, dieſen darauf antworten: „Dieß Streben nehme ich als lobenswerth mit Beifall auf, die Bitte aber ſteht keinem geſchaffenen Weſen zu, doch will ich dir gewähren, was du zu empfangen fähig biſt (τὰ οἰκεῖα λῃψομένῳ); denn ſo viel zu empfangen, als ich mit Leichtigkeit geben kann, vermag kein Menſch und nicht nur die menſchliche Natur, ſondern weder der ganze Himmel, noch die ganze Welt vermag mich zu erfaſſen.“

Und doch würden wir uns gar ſehr irren, wenn wir meinten, wir ſtünden nun in Wahrheit am Ausgange der philoniſchen Speculationen über das göttliche Weſen, wir ſind vielmehr eben erſt an der Schwelle zu ihnen angelangt und es darf uns Dieß nicht befremden. Denn es iſt eine Bemerkung, die in der Geſchichte der Religionsphiloſophie aller Jahrhunderte ihre reichlichen Belege findet, daß Diejenigen, welche am meiſten

60) Ennead. III. 8. 8.

61) De monarch. I. p. 816. 7.

von den Schwierigkeiten der Erkenntniß Gottes reden, doch in der That am allermeiſten von ihm zu wiſſen pflegen. Auch würde ein Verwerfen aller nähern Berührungen des Menſchlichen mit dem Göttlichen für einen jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophen völlig unthunlich geweſen ſein. Es würde Dieß, wie ihrem vornehmſten philoſophiſchen Bedürfniſſe, ſo ihren höchſten philoſophiſchen Wünſchen ſchlechthin zuwidergelaufen ſein. Beide verlangten, wie wir oben ſahen, das Vorhandenſein und mithin die Möglichkeit der Rechtfertigung der innigſten Gemeinſchaft des Menſchen mit dem vollkommen Göttlichen theils im Allgemeinen, wie ſolche vom Judaismus, als einer geoffenbarten Lehre, überhaupt vorausgeſetzt ward, [62]) theils im Einzelnen, wie ſolche die alexandriniſchen Juden vermöge ihrer klimatiſchen Wünſche erſehnten. [63])

So denn auch bei Philo; und ob er ſchon auf das Beſtimmteſte und Wiederholteſte im Satze und in deſſen Ausführung behauptet hatte, daß nur das Göttliche ſich ſelbſt zu erforſchen vermöge und dem Menſchen nichts Anderes zuſtehe, als die Ueberzeugung von deſſen Vorhandenſein: ſo ſind doch ſeine fernern Philoſopheme faſt nur Theologumene, und ungeſcheut ſpricht er es aus, daß er eben die Erkenntniß Gottes, wie er ſei, als Ziel aller ſeiner philoſophiſchen Beſtrebungen, ja, als Endzweck des menſchlichen Daſeins überhaupt anſehe. So klärlich de sacrific. p. 860. Nachdem er die Thorheit der Menſchen geſcholten und beklagt hat, die entweder in ungemeſſener Selbſtliebe Deſſen, der in That und Wahrheit Gott iſt, vergäßen und Anbeter der Vernunftſchlüſſe [64]) oder der Sinne jetzt Dieſes, jetzt Jenes zum Gott umbildeten, oder auch vollkommen ohne Gott lebten, oder die im Gegenſatze zu letztern eingebildete Göttergenealogieen aufführten: fügt er

62) S. oben S. 42. u. 115.

63) S. oben S. 44.

64) Τοῦ νοῦ διαφῶτας, näher beſtimmt durch die bald darauf folgenden Worte τὸν λογισμὸν ἐξεθείωσαν.

im Frohgefühle ſeiner beſſern Einſicht und ſeines edlern Strebens die Worte an: „Aber wir Schüler und Befreundete des Propheten Moſes laſſen nicht ab von dem Forſchen nach Dem, was wirklich vorhanden iſt, feſt glaubend, daß Dieſes zu erkennen das Ziel des Glücks, ein ununterbrochenes Leben ſei, indem auch das Geſetz (Deuteron. IV. 4.) ſagt, daß Die, die Gott nahe ſind, lebten. Eine wichtige, dem Weiſen theure Lehre. Denn in Wahrheit ſind Die, die von Gott geſchieden ſind (ich leſe ἄθεοι mit Mang. an der Stelle von ἄθλιοι), an der Seele tod; Diejenigen aber, die bei dem einigen Gotte ihre Stellung eingenommen haben, leben ein unſterbliches Leben.“ „Das Ziel dieſer Laufbahn“ (ſagt er anderswo) „iſt die Erkenntniß und das Wiſſen von Gott.“ [65]) Ja, er unterſcheidet ſelbſt leg. alleg. III. p. 79. unbedenklich in Worten, deren Sinn die Folge noch klärer enthüllen wird, von der niedern Erkenntniß Gottes, die wir uns durch Kenntniß ſeiner Werke erwürben, die vollkommnere und reinere, das Gottſchauen, [66]) das z. B. dem Moſes zu Theil geworden ſei, „indem er, das Geſchaffene überſchreitend, eine augenfällige Dar-

ſtel-

65) Qd. D. sit immut. p. 314.: τὸ δὲ τέρμα τῆς ὁδοῦ γνῶσις ἐστι καὶ ἐπιστήμη θεοῦ. Vergl. de ebrietate p. 251.: τελειότερον τί ἂν εἴη τῶν ἐν ἀρεταῖς ἢ τὸ ὄντως ὂν ἰδεῖν; — de migrat. Abrah. p. 395. genannt als μεγίστη πασῶν δωρεά. — de Abrahamo p. 358.: ὅτῳ δ' ἐξεγένετο μὴ μόνον τὰ ἄλλα, ὅσα ἐν τῇ φύσει, δι' ἐπιστήμης καταλαμβάνειν, ἀλλὰ καὶ τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τῶν συμπάντων ὁρᾶν, ἐπ' ἄκρον εὐδαιμονίας ἴστω προεληλυθώς. — leg. alleg. III. p. 69. — quod deter. p. 171.

66) ἡ τοῦ ὄντος θέα de migrat. Abrah. p. 414. cl. de ebriet. p. 262. — ἡ ὄψις. θεοῦ qd. deter. p. 184. — ἡ θεία φαντασία de nomin. mutat. p. 1044. — ἡ τοῦ θεοῦ ἐπίγνωσις leg. alleg. III. p. 69. Vergl. außerdem Note 65. u. 67. und die Bezeichnungen: ὁρᾶν τὸν θεὸν de migrat. Abrah. p. 419. — leg. alleg. II. p. 1103. — φαντασιοῦν τὸ ἀγέννητον quod det. pot. p. 184. — ἰδεῖν, καθορᾶν, βλέπειν τὸν ὄντα leg. alleg. II. p. 1102. — de conf. ling. p. 332. — leg. alleg. III. p. 92.

ſtellung [67]) des Unerſchaffenen empfing und durch dieſe ihn ſelbſt und ſeinen Schatten (die Welt) ergriff.“ [68])

Es war ſichtlich für Philo nur Eine Löſung dieſes Räthſels möglich, nur Ein Weg, auf welchem er das ſcheinbare Mißverhältniß zwiſchen menſchlicher Kraft und menſchlicher Beſtimmung im Leben wie in der Philoſophie ausgleichen konnte, der aber auch zugleich den philoſophiſchen Grund an die Hand gab, warum in dieſer Erkenntniß die höchſte Seligkeit geſucht werden müſſe. Das Göttliche konnte nie in den Bereich des Menſchlichen treten: wie, wenn der Menſch ſich zu göttlicher Würde emporzuheben vermochte; wie, wenn auch in dem Menſchen der Keim göttlichen Weſens ruhte, der Entwickelung zu eignem göttlichen Weſen und eigner göttlichen Kraft fähig; wie, wenn der Menſch alſo zur Ebenbürtigkeit mit Gott geadelt, Gott ebendeßhalb zu ſchauen vermochte, weil er nun ihm ſelbſt gleich war? [69])

Von dem tüchtigen Grunde ſolcher hohen Hoffnung, die ihn ſelbſt begeiſterte und allen ſeinen Bedürfniſſen und Wünſchen entſprach, Andere zu überzeugen, darnach ſtand Philo's Sinn. Für dieſen Zweck ſtritten in näherer und weiterer Ferne glücklicher oder minder glücklich alle Kräfte ſeines Geiſtes. Er war der Mittelpunkt ſeiner philoſophiſchen Beſtrebungen.

Allein bevor wir von Feſtſtellung ſeines philoſophiſchen Endzwecks zum Nachweiſe übergehen, wie er denſelben zu erreichen ſtrebte, iſt es nothwendig noch einen Punkt zu berühren, der für Behandlung der philoniſchen Philoſophie von der entſcheidendſten Bedeutung iſt und an keinem Orte klärer als hier erläutert werden mag. Er bedarf um ſo mehr der ſorg-

---

67) Ἔμφασιν ἐναργῆ, vergl. qd. deter. pot. ins. p. 184., ſ. Note 40. dieſes Capit.

68) Aehnliches de vit. Mos. I. p. 627. sq.

69) Vergl. de migrat. Abrah. p. 396. sq. — qd. deter. p. 161.: πᾶσι τοῖς μέσοις ἀόρατος ὢν (ὁ θεός); den Vollkommnen in keine Weiſe, wie denn Moſes ein θεατὴς τῆς ἀϊδοῦς φύσεως, ein θεόπτης war, de nomin. mut. p. 1045.

fältigsten Beachtung und verdient sie, da daraus, daß er ganz übersehen, oder doch sehr geringschätzig behandelt ward, unglaublich viel Mißverständnisse und ungerechte Beurtheilungen unseres Philo erwachsen sind. Auch der neueste Bearbeiter des letzteren würde sich bei sorgsamer Beherzigung jenes gewiß nicht veranlaßt gefunden haben, in dem Ganzen der philonischen Lehre ein mürbes und loses Gewebe zu erblicken, das kaum von der Phantasie zusammengehalten werde, während der Verstand überall schneidende Widersprüche finde. [70]) Dieser vorzüglich wichtige und doch so wenig beachtete Punkt besteht in einer strengen Unterscheidung der eigentlichen und uneigentlichen, der genauern und minder genauen Redeweise, die bei Philo namentlich in der Lehre von Gott und den göttlichen Eigenschaften um so sorgfältiger und umsichtiger gehandhabt werden muß, je leichter, ja, nothwendiger sich grade bei dieser eigentliche und uneigentliche Rede mischen konnte und je durchgreifender wichtig diese Lehre für die Durchschauung und Constituirung der ganzen philonischen Weltansicht ist. Es ist unumgänglich nöthig hierüber noch einiges Nähere beizubringen.

Mochte auch Philo sich und Andere davon überzeugen, daß der Mensch im Stande sei, die Schwachheit seiner eignen Natur zu bannen und sich, ob er schon in seinem gewöhnlichen Zustande vollkommen unfähig war, Gott auf irgend eine Weise zu erkennen, so zu vergeistigen und zu vergöttlichen, daß er Gott schaue: so konnte er doch keinesfalls die Hindernisse der Sprache beseitigen, die sich ihm entgegenstellten, wenn er nun Andern mittheilen wollte, was er selbst auf solchem Wege gefunden und genossen habe. Gott und Göttliches blieben auch Dem der sich zu so hoher Würde und Seligkeit empor geschwungen hatte, immer unaussprechlich und unbeschreiblich. So lange es also kein geistigeres Vehikel der Mittheilung zwischen Geistern an

70) Gfrörer kritische Geschichte des Urchristenthums 1. Bd. 1. Abtheil. S. 1.

wenden konnte, als die Sprache: so lange konnte er immer nur in uneigentlicher und unentsprechender Weise das ihm Aufgeschlossene Andern enthüllen. Er mußte natürlich Gott nennen und beschränken, wenn er sich irgend wie über ihn verständlich machen wollte. Daher der natürliche und nothwendige Widerspruch zwischen seinen religiösen Grundsätzen und seinem religiösen Unterrichte.

Klares Zeugniß aber dafür, daß der Gegensatz zwischen Wort und Lehre bei Philo grade von diesem Standpunkte aus aufgefaßt und beurtheilt werden müsse, nämlich von der Unmöglichkeit aus das Göttliche in Worten rein zu erfassen und dem Bedürfnisse der Menschen näher über Gott belehrt zu werden, gibt die Mühe, mit der er sichtlich nach Worten ringt, mit der er diesen, die ihn immer und immer in dem Materialen festhalten, ihr geistigstes Element zu erpressen sucht, und die öfters ausgesprochene Klage, daß der Reichthum seiner Sprache zu arm, daß sein Geist zu irdisch sei, um festhalten oder auch nach Außen zu wahrnehmbar machen zu können, was er Ueberschwengliches und Unnennbares in sich trage. [71])

---

71) Vergl. u. A. legat. ad Caj. p. 992. sq. Hier will er das Glück Dessen beschreiben, der Gott schaue, und will zeigen, welchen beseligenden Einfluß solches Gottschauen auf den Menschen üben müsse. „In welch' reichem Maße", ruft er aus, „muß sich Tugend, Schönes und Gutes in der Seele Dessen finden, welcher alles Geschaffene überschreitend das Unerschaffene und Göttliche zu schauen gelehrt ist, das erste Gute und Schöne und Glückliche und Selige, oder wenn wir die Wahrheit sagen sollen Das, was besser ist als das Gute und seliger als das Selige und glücklicher als das Glück selbst und wenn noch irgend etwas Vorzüglicheres genannt werden mag. Denn nicht vermag das Wort hinaufzuklimmen zu dem Gott, der nicht berührt und nicht ergriffen werden kann, sondern es sinkt zurück und reicht nicht hinauf zu ihm (ὑπονοστεῖ καὶ ὑποβάλλει), unfähig, eigentliche Ausdrücke an die Hand zu geben, die zu Stützpunkten dienen und Aufklärungen über ihn geben könnten (ἐπιβάθρα χρῆσθαι πρὸς δήλωσιν) — —. Und nicht der ganze Himmel, ob er schon zur vernehmlichen Stimme würde (ἔναρθρος φωνή),

Rechtfertigung aber ſolchen Unternehmens, daß er zu Nutzen und Frommen ſchwächerer Brüder, die außerdem auch nicht eine Ahnung erhielten, weſſen Glücks und welcher Höhe der Menſch und folglich auch ſie fähig ſeien, das Vollkommne und Geiſtige durch Unvollkommnes und Sinnliches zu entweihen, glaubte er in dem Vorgange des Göttlichen ſelbſt zu finden, welches ja auch ſeine Majeſtät nicht für zu unverletzlich geachtet habe, um nicht zum Wohle der Menſchen, denen Kenntniß des vollkommenſten Weſens das vollkommenſte Glück ſei, in Worten, dieſen verſtändlich, wenn ſchon ſeiner nicht entſprechend, ſie zu belehren und belehren zu laſſen. Schon die Offenbarung ſelbſt als ſolche, die Philo ja unbedingt als vorhanden ſetzte, war ein Beleg hierzu, indem dieſe doch ſichtlich in menſchlicher Rede Unterricht über göttliche Dinge enthielt. [72]) Beſtimmter noch vertheidigte aber Philo einen ſolchen letztern durch die Worte der Schrift ſelbſt Exod. III. 14. f., damit das göttliche Anſehen die Rechtfertigung der menſchlichen Schwäche übernähme. [73]) Nachdem er nämlich bei Erklärung dieſer Stelle durchgeführt hat (was wir oben bereits berührten), wie Gott durch den Ausſpruch er ſei, der da iſt, erklärt habe, daß er nur ſei und nicht genannt werden könne, fügt er de Abrah. p. 357. hinzu, daß Gott nach ihr dennoch dem menſchlichen Geſchlechte eine (für dieſes) geeignete Benennung (κλῆσιν οἰκείαν)

---

möchte für treffende und paſſende Ausdrücke leicht Mittel finden." de sacrif. p. 147.: οὐδὲ τὰ ὅσα ἀνθρώποις ἐπὶ θεοῦ μυριολογεῖται, καταχρήσεις δὲ ὀνομάτων ἐστὶ παρηγοροῦσα τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν.

72) Dieß ausdrücklich hervorgehoben de post. C. Mg. T. I. p. 253. ἢ οὐχ ὁρᾷς, ὅτι καὶ ὁ θεὸς οὐκ ἀναλογοῦντας τῷ μεγέθει τὴν αὐτοῦ λογιότητος χρησμοὺς ἀναφθέγγεται, πρὸς δὲ τὴν τῶν ὠφεληθησομένων ἀεὶ δύναμιν;

73) Zu ähnlichen Zwecken benutzt Philo auch Exod. XIII. 11. (de sacrific. Caini et Ab. p. 146.): καὶ ὅταν εἰς ἂν εἰσαγάγῃ κύριος ὁ θεός σου εἰς τὴν γῆν τῶν Χαναναίων, ὃν τρόπον ὤμοσε τοῖς πατράσι σου. Auch dieſen Schwur glaubt er von Gott der menſchlichen Schwachheit halber gethan.

ſeiner gewährt habe, nicht als ob er ſelbſt, ſondern weil die Menſchen einer ſolchen bedürften, damit ſie doch ihre Zuflucht zu ihm in Flehen und Beten nehmen könnten und es ihnen nicht an heilſamer Hoffnung gebräche. Dieß glaubt er namentlich [74]) in den Worten derſelben zu finden, welche Gott zu Moſes ſprach: „Alſo ſollſt du zu den Kindern Iſrael reden: Der Herr, eurer Väter Gott, der Gott Abraham's, der Gott Iſaak's und der Gott Jakob's hat mich zu euch geſandt". Hierdurch glaubte er nämlich die Menſchen von Gott ſelbſt berechtigt, ſich der Namen Herr und Gott auch von ihm, dem völlig Namenloſen, zu bedienen. Aber ängſtlich beſorgt, nicht mißverſtanden zu werden, dringt er an eben der Stelle, in welcher er der menſchlichen Schwäche weicht, ernſtlich darauf, daß dieß Weichen nur als Folge menſchlicher Schwäche anerkannt werde, und benutzt, um Dieß eindringlicher einzuſchärfen, die Worte, welche Jehovah an die erwähnten anſchließt, und die auch, in der Form der alexandriniſchen Ueberſetzung freilich leichter als im Urtexte, die Hand zu einer ſolchen Beſchränkung bieten konnten: τοῦτό μου ἐστὶν ὄνομα αἰώνιον καὶ μνημόσυμον γενεῶν γενεαῖς Exod. III. 15. Sehr beſtimmt hebt hier Philo Dieß hervor, daß dieſer Name bloß ein weltlicher (αἰώνιον) gleichſam nur für dieſe Menſchenwelt gebilligter genannt werde, keineswegs aber ein vorweltlicher, d. h. ein dem höchſten Weſen auch ohne jene ſich zu menſchlicher Schwäche herablaſſende Güte eigenthümlicher Name ſei, [75]) daß dieſer nun allerdings die Faſſungs- und Verſtandeskraft der Menſchen nicht überſchreite, um — der Urſache gemäß, warum er gegeben ward — das Anden-

---

74) Vergl. die erläuternde Parallelſtelle de nomin. mutat. p. 1046.

75) Daß Philo Dieß unter einem ὄνομα αἰώνιον dachte, liegt, glaub' ich, in dem Zuſammenhange der ganzen Schlußreihe und unſerer einzelnen Stelle (de nom. mut.) an ſich klar vor; ὄνομα αἰώνιον, ὡς ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς αἰῶνι ἐξεταζόμενον, οὐκ ἐν τῷ πρὸ αἰῶνος. Bei der Erklärungsweiſe, die Philo überhaupt befolgt, kann es unmöglich befremden, daß er dieſe Worte anderswo (de Abrah. p. 357.) anders faßt.

ken an Gott ihnen zu erhalten und zu befördern (μνημόσυνον), aber dem ausdrücklichen Worte Gottes zu Folge nur für die erſchaffenen Geſchlechter (γενεαῖς), nicht den unerſchaffenen Naturen (φύσεσιν ἀγεννήτοις) angemeſſen ſei.[76]) Nach ſolcher Er-

---

76) Philo kannte dagegen auch einen göttlichen Namen, der dieſem αἰώνιον und μνημόσυνον entgegengeſetzt und für die unerſchaffenen Naturen berechnet war; denn alles bisher über die Namensloſigkeit des göttlichen Weſens Geſagte bezieht ſich bei Philo nur auf menſchliche und eben deßhalb menſchlich-bezeichnende und menſchlich-beſchränkende Namen. Neben Verwerfung dieſer nahm er alſo allerdings einen göttlichen Namen an, der aber im ſtrengſten Sinne des Worts ein göttlicher, das Göttliche durch das Göttliche bezeichnender Name war. Dieß findet in dem, was wir bereits oben kürzlich über die göttliche Erkenntniß beigebracht haben, ſeine Analogie und mit ihr ſeine Erklärung. Gott erſchien als von Menſchen unbegriffen und in ſo fern dieſe alle ihre Erkenntniß auf Qualitäten ſtützen als unbegreiflich. Fern aber war Philo davon anzunehmen, daß Gott überhaupt nichts Erkennbares ſei. Er ſpricht vielmehr zu wiederholten Malen von einer Selbſterkenntniß Gottes, ja, ſogar nicht ſelten, wie angedeutet, von einer Erkenntniß Gottes durch Menſchen, die ihren Körper, ihren Geiſt, die Erde, die Welt, den Himmel, Alles in Allem hinter ſich ließen, um, ſelbſt Gott, Gott zu erkennen wie er iſt. Völlig parallel läuft die Behauptung über die Benennung Gottes. Hinweg mit jedem menſchlich-göttlichen Namen; Gott iſt Menſchen und menſchlichen Namen unerreichbar. Wie ihre Begriffe auf Qualitäten: ſo ruhen ihre Namen auf Bildern. Namen ſind ihnen Symbole für erſchaffene Dinge, ſind Schatten ähnlich, die nur dem Körperlichen folgen (de nomin. mut. p. 1046.).

Wohl gibt es dagegen einen göttlichen, göttlich bezeichneten Namen, der aber nicht bis zu dem Geſchaffenen hindurchdrang, der unausſprechlich iſt (*οὐχ ὃ διῆλθεν εἰς γένεσιν· ἄῤῥητον γὰρ τοὔνομα* quis rer. divin. haeres p. 504.; Worte, in deren Sinn Mangey gar wenig eindrang, als er zu leſen vorſchlug: *οὐχ ὃ οὐδ' ἦλθεν* rell.). „Nur den unerſchaffenen Weſen iſt er erfaßlich u. unter den Menſchen Denen allein, deren Ohr u. deren Zunge durch Weisheit gereinigt iſt, verſtattet, im Heiligthume ihn auszuſprechen u. zu hören; und ſonſt Niemandem und nirgends"; mit welchen letztern Worten (de vita Mos. II. p. 670.) Ph. Diejenigen andeutet, von Denen er anderwärts

klärung würde es in der That ungerecht sein, mit Philo darüber zu rechten, daß auch bei ihm neben seinen bestimmten Erklärungen über die Namenlosigkeit des höchsten Wesens die Bezeichnungen desselben als Herr und Gott unzählige Male hinlaufen, wobei er dann aber freilich letztere namentlich fest genug hält, um sie dem höchsten Wesen zuweilen ausschließend und,

---

sagt, daß sie sich schon hier zur göttlichen Würde aufgeschwungen hätten (cf. ibid. p. 682.).

Dieser heilige göttliche Name ist das Tetragrammaton, eingegraben auf das goldne Brustschild des Hohenpriesters, ein Name, den Philo für das Heiligste hielt (de Mos. II. p. 670. 3.) u. vor dessen Entheiligung er nicht nachdrücklicher warnen zu können meinte, als durch Berufung auf Levit. XXIV. 15. ff., wo allerdings, wenn man der Uebersetzung der LXX folgte, gesagt ward, daß Der, welcher Gott lästre, Strafe für seine Sünden empfangen werde, daß aber Der, der den Namen des Herrn (Jehovah) auch nur nennen würde, sterben müsse. Wir werden weiter unten bei der Untersuchung über die LXX Gelegenheit finden, nachzuweisen, wie die Uebersetzer bereits durch eine gleiche Ansicht zu diesem dem Urtexte fremden Sinne kamen. Für jetzt mag es hinreichen, noch darauf aufmerksam zu machen, mit wie zartem Sinne Philo auch das Gemüth für die Heilighaltung und Vermeidung des göttlichen Namens zu gewinnen wußte. „Pflegen doch", fügt er in der letzterwähnten Stelle bei, „Pflegen doch Diejenigen, die für die Ehre ihrer Eltern Sorge tragen, nicht wol die Eigennamen derselben zu nennen, ob diese schon nur Sterbliche sind, sondern bezeichnen sie mit den Namen der Natur: Vater, Mutter, damit sie zugleich mit dem Namen die unübertrefflichen Wohlthaten erwähnen, die sie von ihnen empfingen, und ihre eignen dankbaren Gesinnungen. Mögen also Diejenigen noch einiger Nachsicht gewürdigt werden, die in Folge der Unbesonnenheit der Sprache den heiligsten und göttlichsten Namen zur unpassenden Zeit gebrauchen u. sich seiner nur zur Ausfüllung ihrer Rede bedienen?"

Freilich leuchtet es aber doch zuletzt bei dieser ganzen Warnung nicht recht ein, wie bei einem Namen, dessen sich der Mensch nur in den heiligsten Augenblicken seines Daseins bewußt werden konnte, wo das Göttliche in ihm eigentlich allein das Seiende und Agirende war, auch nur die Möglichkeit eines Mißbrauchs desselben vorlag.

wie es ſcheint, im wirklich-eigentlichen Sinne zu vindiciren, indem er erklärt, ſie ſei nur im uneigentlichen Sinne (καταχρήσει) auf etwas Anderes übergetragen, es auch durch beſtimmende Zuſätze des Artikels oder der Worte „der erſte Gott, der wahrhaftige Gott“ angedeutet glaubt, oder ſelbſt andeutet, wenn ſie in ihrer eigenthümlichen Bedeutung von der letzten Urſache aller Dinge verſtanden werden ſolle, [77]) ohne daß man doch es dann jemals außer Acht laſſen dürfte, daß dieſer dem Göttlichen eigenthümliche Name immer nur aus Herablaſſung zu menſchlicher Schwäche zugeſtanden worden ſei.

Von ſolchem Standpunkte aus muß es denn ferner auch betrachtet und beurtheilt werden, wenn Philo Gott, ob er ihn ſchon zu wiederholten Malen eigenſchaftslos nennt, doch nicht ſelten die verſchiedenſten Prädicate beilegt und ſo in fortwährendem Kriege mit ſich ſelbſt zu ſtehen ſcheint. Zwar diejenigen Eigenſchaften Gottes, welche wir bereits oben berührten, daß er unveränderlich, höchſt einfach, leidenſchaftslos, glückſelig,

---

77) Vergl. de somn. I. p. 599.: ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς, οἱ δ' ἐπὶ καταχρήσει γενόμενοι πλείονες· διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος τὸν μὲν ἀληθείᾳ διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν, εἰπών· ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς, τὸν δὲ καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου. — de vita Mos. II. p. 683. Gott heißt ὁ εἷς ὄντως ὢν θεὸς de cherub. p. 112., ὁ πρὸς ἀλήθειαν ὄντως θεὸς de decal. p. 756., ὁ ὄντως θεὸς de somn. I. p. 593., αὐτὸς ὁ θεὸς ibid. p. 574. (ὁ μόνος θεὸς de poster. C. Mg. T. II. p. 261.). Alles Dieß dann offenbar in nicht mehr nothwendiger und darum auch nicht mehr entſchuldigbarer Ungenauigkeit der Rede oder des Denkens. Veranlaßt aber wurde dieſe durch den natürlichen Wunſch, den (einmal ſo genannten und zu nennenden) Gott, ohne den doch alles Andere, was ſonſt etwa noch mit dieſem Namen bezeichnet werden mochte, ſeinen Urſprung verdankte, auszuzeichnen, ſo daß eigentlich „der in Wahrheit ſeiende und ſo zu nennende Gott“ mit dem erſten Gott zuſammenfiel, wie das Urgöttliche, was wir ſpäter näher ſehen werden, auch zu nennen war. Was nun aber Das ſei, was nach Philo im uneigentlichen Sinne Gott genannt werden könne, kann auch nur Gegenſtand ſpäterer Unterſuchungen ſein.

frei u. A. ſei, hätte er ohne Widerſpruch mit einem vollkommen eigenſchaftsloſen Weſen verbinden mögen. Dieſe alle ſind nämlich bei Philo mehr negativ oder privativ gedacht, wenn ſchon poſitiv und attributiv ausgeſprochen, wie wir Dieß bei Angabe jener Beſtimmungen ſchon dadurch nachgewieſen haben, daß ſie ſich bei Philo alle aus der Unveränderlichkeit des höchſten Weſens, oder aus dem mit Mangel an allen Attributen nothwendiger Weiſe verbundenem Mangel der Veränderung deſſelben ableiteten und conſtituirten. Wenn nun aber auch dieſe offenbar auf keine Weiſe berechtigen, den Philo eines Widerſpruchs mit ſich ſelbſt zu zeihen und die einzelnen Sätze deſſelben als höchſtens durch ein mürbes und loſes Gewebe der Phantaſie zuſammengehalten zu betrachten: ſo möchte es allerdings bei Weitem bedenklicher erſcheinen, wenn wir Gott von Philo zu wiederholten Malen als neidloſen Schöpfer des Alls, als gütigen und weiſen Regenten deſſelben bezeichnet und in mehre anderweite Verbindungen zur Welt geſtellt ſehen. Während Dieß namentlich mit dem beſtimmt ausgeſprochenen Streben zu ſtreiten ſcheint, das höchſte Weſen außer Verkehr mit der Welt zu bringen, es durch Aufhebung jeder Berührung mit dem nothwendig Veränderlichen nicht ſelbſt in nothwendiger Theilnahme an der Veränderung denken zu müſſen, es nicht durch eine ausſchließende Beziehung vorzugsweiſe auf etwas Beſtimmtes hinzurichten und folglich in ſeinem Einfluſſe auf Andere zu beſchränken: widerſtritte Dieß auch dem Anſehen nach der andern Annahme, die bei Philo vorliegt, daß die Verbindung des Urgöttlichen mit dem Materialen keineswegs in dem unmittelbaren Auf-einander-wirken dieſer beiden Elemente beſtehe, ſondern daß dieſe durch Zwiſchenweſen vermittelt werde, denen eine ſolche Berührung der Materie angemeſſen ſei und die er dann auch als Schöpfer und Regierer der Welt im eigentlichen Sinne bezeichnete. Schein genug über Philo abzuurtheilen, ihn eines doppelten unbedachten Selbſtwiderſpruchs zu zeihen für Diejenigen, die ein conſequentes Denken nur für ſich und ihre Schule in Anſpruch nehmen, oder mit einer wenigſtens dem Geſchichtſchreiber des Entwickelungsganges der philoſophirenden

Vernunft nicht zustehenden selbstzufriedenen Beruhigung bei eigen-erworbener oder fremder, liebgewonnener Denkweise, von dieser, wie von untrüglichen Rechtsgrundsätzen aus die frühern Entwickelungskeime und Bildungsformen vornehm zu begutachten pflegen und bei dem Bestreben, ihre oder ihres Meisters philosophische Sätze wie durch das Monopol der Wahrheit, so durch die Frische der Neuheit empfohlen zu sehen, sich mit sichtlicher Vorliebe in der Darlegung der Irrthümer Früherer bewegen, bei einzelnen Mängeln derselben krittelnd verweilen, einzelne scheinbare oder wahre Widersprüche sorgsam erspähen, während sie mit flüchtigem und vornehmen Fuße über die Vorzüge jener hinweggleiten, oder doch dieselben, da sie ihrem Urheber einmal die philosophische Weihe abgesprochen haben, nicht weiter beachten zu müssen glauben. Möchten sie sich doch der Mühe nicht überheben, zu versuchen, ob sie vielleicht das ganze philosophische Gebäude, wie eben es errichtet vor uns steht, mit eignem philosophischen Geiste zu umfassen vermöchten, daß es noch einmal Leben und lebendige Gestaltung gewinne und sie nun durch diese geistige Palingenesie in den Stand gesetzt würden, es in seine einzelnen durch einander gehaltenen Theile verfolgen zu können, wo dann so mancher Widerspruch schwinden und selbst so manche Verirrung, zwar als Verirrung, aber doch als für die Harmonie des Ganzen in ihren Ursachen und Folgen sehr beachtenswerthe Verirrung erscheinen würde, gleich den Uebeln in der Welt, die in der artigen Erzählung des Leibnitz selbst dem vertriebenen Tarquinius von den Thürmen der Minerva aus betrachtet nur als nothwendiges Bindemittel des Guten erschienen.

Aehnlich steht es mit den eben berührten angeblichen Selbstwidersprüchen unsers Philo. Ein höherer Standpunkt gewonnen über der geistlosen Thätigkeit, die mechanisch-geschäftig die einzelnen Worte gegen einander abwägt; ein tieferer Blick geworfen auf die natürliche Organisation einer Philosophie, die, wollte sie nicht alle Mittheilung aufgeben, gewissermaßen in Gegensatz zu sich selbst treten mußte, söhnt ihn mit sich und durch sich selbst aus.

Philo betrachtete ja auch das höchste unveränderliche Wesen zugleich als das Grundwesen alles Gewordenen. [78]) Auch Dieß ursprünglich mehr negativ als positiv. Nicht als ob Alles, was ist, seinen Ursprung in unmittelbarer Weise demselben verdanke; nicht das Würdigste dieser sinnlichen Welt konnte Philo als unmittelbar von Gott herrührend betrachten, und es gab Unwürdiges genug in derselben, welches von diesem höchsten Wesen unmittelbar abzuleiten dem Philo als höchste Blasphemie hätte erscheinen müssen, allein auch Dieß konnte doch nicht sein ohne die höchste Ursache, die doch wieder als Ursache aller Ursachen genannt werden mußte. Somit erschien nun auch Dieß als von letzterer, wenn auch nur gewissermaßen, entfernter, mittelbar herrührend und abhängig. [79]) Bisweilen unterschied Philo, daran festhaltend, daß Gott als letzte Ursache eigentlich Alles in Allem wirke, thatsächlich und genau zwischen Dem, was unmittelbar von ihm und was nur durch ihn gewirkt werde. So namentlich in der Stelle leg. alleg. I. p. 47. (nach Mangey, der seiner Versicherung zu Folge aus Handschriften diese Stelle in

---

78) S. oben S. 120. Note 12.

79) Dieß ist eigentlich der Sinn der W. leg. alleg. I. p. 44.: ἀπερογράφως γίνεται τὰ γενόμενα ὑπὸ τοῦ αἰτίου (θεοῦ). Und doch konnte er auch wieder in einem gewissen Sinne Alles unmittelbar von Gott (ὑπὸ θεοῦ), nicht mittelbar durch Gott (διὰ θεοῦ) gewirkt nennen, so daß er ohne Selbstwiderspruch Beides behaupten konnte: daß Gott dieß All unmittelbar gewirkt habe und daß nichts Sinnliches einer solchen Wirksamkeit seinen Ursprung verdanke. Er konnte nämlich das Wort unmittelbar in einem doppelten Sinne fassen. Gott wirkt allerdings in dem Einen Sinne Alles unmittelbar. Alles außer ihm wirkt als Mittel; er allein wirkt nicht als Mittel; und da Nichts ohne ihn: so war Alles durch ihn unmittelbar geworden. Im Gegentheile wirkt er aber auch nichts Sinnliches in dem Maße unmittelbar, daß er in unmittelbare Beziehung zu ihm träte und so letzte und Mittel-Ursache zugleich sei, vergl. die Stelle de profug. p. 460. mit leg. alleg. I. p. 47. (nach Mangey).

ihrer Vollſtändigkeit herſtellte T. I. p. 51.), wo er ausdrücklich lehrt, daß Einiges von Dem was geſchehe und zwar das Vorzüglichſte (nämlich das rein Geiſtige, im Menſchen der νοῦς) von (ὑπὸ) Gott und durch (διὰ) ihn gewirkt werde, während das Andere, Geringere (τὰ δευτέρα τῇ δυνάμει) zwar nicht von Gott (d. h. ſo, daß keine unmittelbare, nähere Zwiſchenurſache vorliege), aber doch durch ihn geworden ſei. Auf letzterm Standpunkte ruhend überſprang nun aber auch Philo zuweilen die dazwiſchenliegenden Mittelurſachen, und nannte, wenn er es nicht grade beabſichtigte auf die völlige Losſcheidung der letzten Urſache von allem Materialen zu dringen, oder die Beſchaffenheit der zwiſchen beiden liegenden Mittelweſen näher zu beſtimmen, natürlich jedoch ohne die Annahme letzterer aufzuheben, die Grundurſache ſelbſt und ſprach ſomit weniger eigentlich und weniger genau, aber deßhalb noch keineswegs ſeinen eignen Grundſätzen zu Folge irrig und ſich ſelbſt widerſprechend. [80]) Eine ſolche minder genaue und minder eigentliche Redeweiſe mußte um ſo häufiger bei ihm wiederkehren, je näher ſie dem offenbarungs- und wundergläubigen Sinne der Juden lag, der in früherer und ſpäterer Zeit ſo gern Alles auf unmittelbare Wirkung des höchſten Gottes zurückleitete, ein Glaube, der durch die philoſophiſchen Gährungsſtoffe, die ſich mit ihm miſchten, zwar im Grundſatze etwas abgeklärt werden konnte und wirklich geiſtig geläuterter und wahrer wurde, aber in ſeinem frühern Einfluſſe auf Sprache und Leben noch nicht entſchieden genug zurückgewieſen ward. [81])

80) Oefters mitten in der ungenauern Rede eine unwillkührliche Erinnerung an die genauere, ſo de migrat. Abrah. p. 479.: Gott iſt aller Dinge Urheber, vornehmlich der vernünftigen Seele. Vergl. auch quod Deus sit immut. p. 298. Hier nennt er Gott den Urheber der Zeit und beſtimmt Dieß gleich darauf näher dahin, daß er vielmehr der Vater des Vaters der Zeit (der ſinnlichen Welt) ſei. Sichtlich ſprach er im erſten Satze nur weniger eigentlich und genau als in letzterm. An Selbſtwiderſpruch iſt nicht zu denken.

81) Man muß hierbei mit den Ausdrücken des Philo ganz auf dieſelbe Weiſe verfahren, wie er mit den Ausſprüchen der heil.

In Dieſem die Kunſt zur Löſung einer zahlreichen Maſſe anſcheinender Widerſprüche in Philo, eine Kunſt, die ſich nicht nur auf die eben angegebene Sphäre beſchränkt, ſondern in den verſchiedenſten Theilen ſeiner Speculationen eine ausgebreitete Anwendung leidet, wie denn in ganz analogem Verhältniſſe oft dem Logos in ſeinem Geſammtumfange Einiges beigelegt wird, was nach andern beſtimmtern Stellen einzelnen ſeiner Kräfte übertragen iſt u. A., wozu ſich Erläuterungen und Beweiſe im Fortgange dieſer Darſtellung finden werden. Es iſt daher die unumgängliche Pflicht eines ſorgſamen Erklärers des Philo, vorſichtig abzuwägen, wie viel Gewicht eine jede einzelne Stelle auf Das übe, was ſie beweiſen ſoll. Sorgfältig hervorzuheben ſind ſolche, in welchen er mit der Abſicht, grade über einen beſtimmten Gegenſtand zu belehren über dieſen ſein Urtheil abgibt, an welchen Orten er der Natur der Sache gemäß genauer und beſtimmter reden mußte, während andere, in welchen er jenen Gegenſtand nur beiläufig, nur im Dienſte anderer berührt und folglich mit weniger Strenge und Genauigkeit ſpricht, nur einen untergeordneten Werth haben und eine ſecundäre Beweiskraft üben. Eine Vorſicht, die zwar ſchon bei dem Studio faſt jedes andern Philoſophen ſorgfältig zu beachten iſt, indem nur ſehr wenige ſo ganz in ihrem eigenthümlichen Ideenkreiſe lebten, daß ſich nicht zuweilen ihr Geiſt in den allgemein-gewöhnlichen ſelbſt unwillkührlich herabgeſtimmt hätte und nur ſehr wenige an jenen eigenthümlichen, philoſophiſchen Ideenkreis einen dieſem entſprechenden und genau bezeichnenden eigenthümlichen Wortkreis

---

Schriften, wo er, was von Gott geſagt wird, auch auf die Kräfte deutet, die er hierbei in minder genauer Redeweiſe übergangen meint. S. de poster. C. Mg. T. I. p. 258.: τὸ ὁρατὸν εἶναι τὸ ὄν (nach Deuter. XXXII. 39.) οὐ κυριολογεῖται, κατάχρησις δ' ἐστὶ, ἐφ' ἑκάστην αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀναφερομένου. — de somn. I. p. 593.: ὁρᾷς, ſagt er, ὅτι θεοπέμπτους ὀνείρους ἀναγράφει ὁ θεῖος λόγος, οὐ μόνον τοὺς κατὰ τὸ πρεσβύτατον τῶν αἰτιῶν προφαινομένους, ἀλλὰ καὶ τοὺς διὰ τῶν ὑποφητῶν αὐτοῦ καὶ ὀπαδῶν ἀγγέλων. — de Mos. II. p. 684.

ſo eng knüpften, daß nicht zuweilen die Farbe des allgemein-gewöhnlichen durchſchimmerte. Allein dieſe Vorſicht iſt eben grade bei Philo in hohem Maße zu ſchärfen, indem ſeinen philoſophiſchen Speculationen die Worte an ſich ein unerträglicher Zaum ſchienen und jene dann auch wieder auf der andern Seite durch die Losſcheidung der göttlichen Majeſtät von irdiſcher Berührung, mit ſeiner nationalen Bildung, deren frommer Glaube im ſtrengen Gegenſatze alles Irdiſche und Menſchliche von dem Himmliſchen und Göttlichen ableitete oder doch mit ihm in Verbindung ſetzte, in den entſchiedenſten und eben darum hartnäckigſten und zweifelhafteſten Kampf traten.

Wir ſtehen hiermit am Ziele der Unterſuchungen darüber, wie ſich bei Philo die Idee des Urgrundes alles Vorhandenen nach ſeinem reinen Sein geſtaltete, welchen Umriß er von dem denkbar-vollkommenſten Weſen hinwarf, das er in ſolchem realiſirt glaubte. — Nicht mit Wenigerm hätte mir es leicht gelingen mögen, Dieß, was ich als die philoſophiſche Unterlage aller philoniſch-philoſophiſchen Speculationen [82]) fand, zu klären und zu ſichern. Darum achtete ich es der ſorgfältigen Mühe, darum achte es der Leſer der aufmerkſamen Geduld nicht unwerth, dieſen Punkt in ſeine einzelnen Theile zu durchforſchen. Iſt er es doch, in welchem die einzelnen Fäden alle philoſophiſch ſich verknüpfen, ſo fern ſie auch ſpäter einander

---

82) Es darf dieſer Ausdruck weder überſehen, noch falſch verſtanden werden. Die ſo entwickelte Idee des allervollkommenſten Weſens war die philoſophiſche Unterlage aller philoniſch-philoſophiſchen Speculationen, nicht der ausſchließliche Keim aller ſeiner philoſophiſchen Behauptungen, indem außer jener philoſophiſchen Grundlage auch noch die poſitive Annahme einer Offenbarung dieſes Gottes auf die philoſophiſchen Behauptungen beſtimmend einwirkte. Auch für dieſe Annahme wurde alſo von jener Unterlage aus mit ſpeculirt, aber immer doch von dieſer aus. Alle philoſophiſchen Speculationen erheben ſich mithin auf dem Grunde jener philoſophiſchen Unterlage, wenn gleich die angenommene Offenbarung das Ziel des Baues auch mit weſentlich beſtimmte.

treten, in welchem sie alle ihre gemeinschaftliche Berührung, ihren gemeinschaftlichen, philosophischen Keim finden, und auf welchen unser geistiges Auge gestellt sein muß, um Harmonie in Philo's geistigem Walten zu gewahren. Oder wie? Sollte es in der Durchforschung der geistigen Welt anders gestellt sein, als in der der physischen? Wie lange blieb doch dem Auge des Beobachters die Sonne mit ihren Wandelsternen ein unharmonisches Räthsel? Wie lange schienen die Planeten in ungeregelten, unschönen, ungöttlichen Bahnen auf ihren himmlischen Reisen zu irren, in zwecklosem Wechsel vorwärts und rückwärts zu schreiten? — Als er es über sich gewann, sich und seine Erde nicht mehr als Mittelpunkt alles Gewordenen zu betrachten; als er sich aufschwang in den lichten und erleuchteten Kreis der Sonne, *als er von dieser aus seine Forschungen erneuerte*: — siehe, so *erschien ihm* Alles in klarer, göttlicher und darum sich ewig selbst *gleicher* Würde und Schönheit.

Jetzt nur noch einen Blick zurück in das Gewonnene, der uns in den Stand setze, die Aufgabe, welche Philo seiner ganzen Philosophie stellte, bestimmt zu fassen, ehe wir zur Lösung derselben fortgehen. Philo hielt also das göttliche Wesen, in wie fern es als letzte Ursache alles Gewordenen betrachtet werden muß, zugleich für unerfaßlich und für erfaßlich, unerfaßlich für den Menschen, wie er vorliegt, erfaßlich nur für das Göttliche selbst, und dennoch achtete er auf der andern Seite diese Erkenntniß Gottes, wie er ist, eben so für möglich (weil im Mosaismus wirklich), als er sie für das Ziel des menschlichen Glücks und sonach auch des menschlichen Lebens hielt. Hiernach war denn nun auch der Preis erstreckt, um den seine Philosophie zu ringen hatte. Er forderte von ihr, daß sie ihn überzeuge, es gäbe einen Weg, auf welchem dieses Ziel zu erreichen stehe, damit er nicht fruchtlos hoffe und kämpfe; er forderte von ihr das noch Wichtigere, sie möge ihn auf diesen Weg geleiten und ihm Mittel an die Hand geben, des anscheinend Unmöglichen Herr zu werden.

Es ist schön und erhebend dem Fluge der Begeisterung zu folgen, in welcher Philo so oft von dem Endziele seines heißesten Sehnens, seines unablässigsten Forschens, mit einem Worte seines Daseins redet: „Nach Kräften laßt es uns unternehmen," ruft er **de monarch. I. p. 815.** sq. sich selbst ermunternd und kräftigend zu, „den Urgrund alles Vorhandenen seinem Wesen nach zu erforschen. Möge es auch die menschliche Kraft überschreiten, ihn zu finden; herrlicher gibt es Nichts, als den wahrhaftigen Gott zu suchen; denn schon das ächte Streben ihn kennen zu lernen bewirkt an sich unaussprechliche Wonne und Freude. Zeugen sind," spricht er, „die nicht bloß mit den äußersten Lippen die Philosophie kosteten, sondern reichlicher bewirthet worden sind mit ihren Sprüchen und Lehrsätzen. Müßten wir uns auch nach Weise der Wettkämpfer mit der zweiten Palme begnügen, wenn wir die erste verfehlen; müßten wir uns auch bei Vermuthungen beruhigen, wenn eine klare, lebendige Anschauung nicht zu erreichen steht: forschen wir doch auch immerhin mit Vorliebe in den Sternen und ergötzen uns vermöge unsers natürlichen Strebens nach Erkenntniß an wahrscheinlichen Vermuthungen über sie, wenn wir auch weder deutlich wissen, noch klar zu erforschen vermögen, wie jeder einzelne Stern seinem Wesen nach beschaffen sei. Und vermag auch das körperliche Auge nicht die Sonne selbst anzublicken: so sieht es doch den Ausfluß ihrer Strahlen, der bis zur Erde dringt, und entzückt sich dann auch an dem äußersten Schimmer ihres Glanzes."

Die Bescheidenheit, welche diese letztern Sätze andeuten ist jedoch keineswegs immer Philo's Sache, und in der That dürfte es bei einem Manne, dessen Geist ein so hohes Ziel zu fassen vermochte und dessen Philosophie so kühn und rege demselben entgegenstrebte, psychologisch schwerer zu erklären sein, wenn er sich durchgehend fern von demselben geglaubt hätte, als wenn er, wie Dieß bei Philo wirklich der Fall war, sich zuweilen in dessen Nähe, ja, in dessen Besitze glaubte.

Indeß bedurfte es, um letztern vor sich selbst gerechtfertigt zu sehen, immer eines weitern Weges. Zunächst war

es schon durch die Zusammenstellung eines vollständig eigenschaftslosen Gottes und des menschlichen, nothwendig durch Unterscheidung von Qualitäten bedingten, Erkenntnißvermögens gegeben, daß das Göttliche dem Menschen, wie er wenigstens in der natürlichen Gewöhnlichkeit vorliegt, vollkommen unkennbar sei, und die Fragen drängten sich nothwendig auf, ob denn im menschlichen Wesen in Wahrheit ein göttliches Element ruhe, fähig an sich das Göttliche zu schauen; und wenn Dieß, ob auf solche Weise, daß es geschieden werden könne von dem Ungöttlichen, um nicht etwa durch den lästigen und hartnäckigen Begleiter an dem Gebrauche der Kraft, die ihm wol sonst zustünde, verhindert zu werden. Fragen, die bei Philo auf das Engste und auch ganz natürlich mit der Kosmologie zusammenhingen und uns somit zwar zunächst in anscheinend fremde Gegenden einführen, in denen wir uns aber doch sowol an sich, als in ihrer Beziehung zur höchsten Richtung alles Philosophirens nach Philo heimisch finden werden, wenn wir nur jene selbst recht fest halten.

Zweiter Abschnitt.

Die eigentlich kosmologischen Principien Philo's. Die göttliche Dynamik. — Die Materie. Die Bildung des Weltalls.

1.

Nothwendigkeit göttlicher Mittelkräfte überhaupt.

Philo weihte die erste Untersuchung zur Lösung seiner philosophischen Aufgabe dieser sinnlich sichtbaren Welt. Und Dieß ganz nothwendiger Weise. Da sich ihm, wie wir in seinen Gründen erst im weitern Verlaufe dieser Untersuchung sehen werden, das rein Körperlose oder das Geistige, in wie weit es außer aller Verbindung mit dem Sinnlichen steht, mit dem prädicatlosen Göttlichen identificirte,

im Frohgefühle seiner bessern Einsicht und seines edlern Strebens die Worte an: „Aber wir Schüler und Befreundete des Propheten Moses lassen nicht ab von dem Forschen nach Dem, was wirklich vorhanden ist, fest glaubend, daß Dieses zu erkennen das Ziel des Glücks, ein ununterbrochenes Leben sei, indem auch das Gesetz (Deuteron. IV. 4.) sagt, daß Die, die Gott nahe sind, lebten. Eine wichtige, dem Weisen theure Lehre. Denn in Wahrheit sind Die, die von Gott geschieden sind (ich lese ἄθεοι mit Mang. an der Stelle von ἄθλιοι), an der Seele tod; Diejenigen aber, die bei dem einigen Gotte ihre Stellung eingenommen haben, leben ein unsterbliches Leben.“ „Das Ziel dieser Laufbahn“ (sagt er anderswo) „ist die Erkenntniß und das Wissen von Gott.“ [65]) Ja, er unterscheidet selbst leg. alleg. III. p. 79. unbedenklich in Worten, deren Sinn die Folge noch klärer enthüllen wird, von der niedern Erkenntniß Gottes, die wir uns durch Kenntniß seiner Werke erwürben, die vollkommnere und reinere, das Gottschauen, [66]) das z. B. dem Moses zu Theil geworden sei, „indem er, das Geschaffene überschreitend, eine augenfällige Darstel-

65) Qd. D. sit immut. p. 314.: τὸ δὲ τέρμα τῆς ὁδοῦ γνῶσις ἐστι καὶ ἐπιστήμη θεοῦ. Vergl. de ebrietate p. 251.: τελειότερον τί ἂν εἴη τῶν ἐν ἀρεταῖς ἢ τὸ ὄντως ὂν ἰδεῖν; — de migrat. Abrah. p. 395. genannt als μεγίστη πασῶν δωρεά. — de Abrahamo p. 358.: ὅτῳ δ' ἐξεγένετο μὴ μόνον τὰ ἄλλα, ὅσα ἐν τῇ φύσει, δι' ἐπιστήμης καταλαμβάνειν, ἀλλὰ καὶ τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν τῶν συμπάντων ὁρᾷν, ἐπ' ἄκρον εὐδαιμονίας ἴστω προεληλυθώς. — leg. alleg. III. p. 69. — quod deter. p. 171.

66) ἡ τοῦ ὄντος θέα de migrat. Abrah. p. 414. cl. de ebriet. p. 262. — ἡ ὄψις. θεοῦ qd. deter. p. 184. — ἡ θεία φαντασία de nomin. mutat. p. 1044. — ἡ τοῦ θεοῦ ἐπίγνωσις leg. alleg. III. p. 69. Vergl. außerdem Note 65. u. 67. und die Bezeichnungen: ὁρᾷν τὸν θεὸν de migrat. Abrah. p. 419. — leg. alleg. II. p. 1103. — φαντασιοῦν τὸ ἀγέννητον quod det. pot. p. 184. — ἰδεῖν, καθορᾷν, βλέπειν τὸν ὄντα leg. alleg. II. p. 1102. — de conf. ling. p. 332. — leg. alleg. III. p. 92.

In Folge einer ſolchen philoſophiſchen Durchforſchung der ſinnlichen Erſcheinungen, die ihn umgaben, glaubte er es nun vor Allem als unbezweifelt annehmen zu müſſen, daß dieſe ſinnliche Welt, wie ſie jetzt vorliegt, einmal entſtanden und von einem weiſen Urheber zum Daſein hervorgerufen ſei. Und wahrlich, wie leicht mochte dem Erben und Pfleger des platoniſchen Grundſatzes, „daß kein künſtleriſch-ſchön und weiſe geſtaltetes Werk von ſelbſt habe entſtehen können“, [86]) ſeine tiefe, reiche, lebendige Weltanſchauung die Ueberzeugung nicht nur als eine wahrſcheinliche veranlaſſen, ſondern als eine durch ſich gegebene und nothwendige aufdringen, [87]) daß ſolch' ein Reichthum Beides der Zweckmäßigkeit und Schönheit alles Gewordenen nur bei dem intelligenten Walten eines geiſtigen Princips ſeine vollſtändig genügende Erklärung finden könne.

In weiterer Durchführung und näherer Erörterung dieſes Satzes gab Philo öfters den phyſikotheologiſchen Beweis für das Daſein Gottes. So heißt es u. A. in ſeinem B. de praem. ac poen. p. 916., wie Einige es vermöchten auf wiſſenſchaftlichem Wege (δι' ἐπιστήμης) ſich zur Erkenntniß des Schöpfers und Regierers des Univerſums zu erheben. „Eingetreten in dieſe Welt“, ſagt er, „wie in einen durch gute Geſetze geleiteten Staat betrachten ſie die Erde in ihren Gebirgen und Ebenen, die voll ſind von Sträuchen, Bäumen, Früchten und allerlei lebenden Weſen. Ausgegoſſen über ſie ſehen ſie Meere und Seen und Flüſſe, theils den heimiſchen Quellen entſprungen, theils aus fremden Gewäſſern herbeigeſtrömt, betrachten die angenehme Abwechſelung der ruhigern und bewegtern Luft und den harmoniſchen Gang der regelmäßig wiederkehrenden Jahreszeiten. Und über dieſes Alles die Sonne und den Mond, die wandelnden und unwandelbaren Sterne und den ganzen

86) οὐδὲν τῶν τεχνικῶν ἔργων ἀπαντοματίζεται. de monarch. I. p. 815. cf. Plat. Tim. p. 29. A. Vergl. Tennemann plat. Syſtem Bd. III. S. 170.

87) οὐκ εἰκότως, μᾶλλον δὲ ἀναγκαίως de monarch. l. l.

waren ihm mithin Wechſelbegriffe; was geworden iſt muß auch veränderlich ſein, ſo wie was veränderlich iſt, ſich ſelbſt als geworden darſtellt. [92])

So erhob ſich denn Philo auf Grund des phyſikotheologiſchen Beweiſes zur philoſophiſchen [93]) Ueberzeugung

---

Eigendünkel betrügt, der falſch ſchließt, der thörig iſt, der mich verläßt (*νοῦς ὁ ἐνθουσιόμενος ἄνους*) in Entzückung, in Melancholie, in hohem Greiſenalter? Oder die Sprache wäre mein Beſitzthum, oder die Organe der Stimme? Ein unbedeutender Krankheitszufall, kann er nicht die Zunge verſtümmeln; nicht den Mund auch des Vielgeſprächigen verſchließen; hat nicht auch der Schreck bei irgend einem entſetzenerregenden Vorfalle Tauſende ſprachlos gemacht? — Auch nicht als Herrn des Sinnes kann ich mich anerkennen, vielmehr als deſſen Sklaven; denn gezwungen richte ich mich nach Farbe, Geſtalt, Stimme, Geruch, Geſchmack u. andern ähnl. Dingen. Durch dieß Alles glaube ich", fügt Philo bei, „klar erwieſen zu haben, daß wir uns fremden Eigenthums bedienen u. daß weder Ruhm, noch Reichthum, noch Ehre, noch Herrſchaft, noch irgend Etwas des Leibes u. der Seele uns eigenthümlich gehöre. Nicht einmal das Leben. Nur den Gebrauch von ihnen haben wir. Erkennen wir aber Dieß: ſo ſollten wir dafür ſorgen wie für Gottes Eigenthum, achtend, daß es dem Herrn zuſtehe, wann er wolle, das Seinige wieder zu entnehmen."

92) De cherub. p. 111.: *τὸ μὲν θεῖον ἄτρεπτον, τὸ δὲ γενόμενον φύσει μεταβλητόν.* — de profug. p. 473.: *ὅσα ἐν γενέσει φθειρόμενα.* — leg. alleg. II. p. 1093.: *πᾶν μὲν τὸ γεννητὸν ἀναγκαῖον τρέπεσθαι· ἴδιον γάρ ἐστι τοῦτο αὐτοῦ.* Vergl auch Note 14. dieſes Kap.'s.

93) Das Vorhandenſein des vollkommenſten Grundweſens aller Dinge gehört zwar für Philo wie für die jüdiſchen Alexandriner überhaupt zu den zweifelloſen Poſtulaten religiöſen Glaubens, welches als ſolches eines Beweiſes gar nicht bedurfte (ſ. oben S. 80. u. 115.); auch haben wir im vor. Abſch. die Philoſophumena kennen gelernt, die ſich auf Grund dieſes Glaubens bildeten. Aber in Folge dieſer Philoſophumene hatte ſich die Ueberzeugung fixirt, daß Gott als jenes vollkommenſte Grundweſen, oder wie fern er im Glauben feſtgehalten wurde, von Menſchen gar nicht erkannt werden könne. Dieſer Weg mußte mithin aufgegeben werden und der Menſch, wenn er nach Erkenntniß Gottes ſtrebte, einen andern als den gläubigen, den ph

von dem Vorhandenſein einer überſinnlichen Welt und von dem Daſein eines göttlichen Weſens. Es muß Dieß uns nicht wenig Wunder nehmen, ſobald wir uns erinnern, wie Philo in ſeinem Gotte das Ideal aller Vollkommenheit realiſirt wiſſen wollte, wie er mit ungemeſſener Sorge darum bemüht war, die Majeſtät deſſelben zu erheben und das Göttliche für dieſe Zwecke dem Gedanken und der Sprache des Menſchen zu entrücken auf keine Weiſe Bedenken trug. Dieſer Beweis ſchien vollkommen unfähig, ſolche Sorge und Ehrfurcht einzuflößen oder auch nur zu rechtfertigen; denn er ließ offenbar die göttlichen Eigenſchaften nur in einer ſehr relativen Vollkommenheit erſcheinen, indem ja auch die Baſis derſelben, die Schönheit und Weisheit, die in der ſinnlich-erſchaffenen Welt vorlag, nur eine gewiſſe, keineswegs aber die unbedingt höchſte Stufe erreichte, und die Folgerung a minori ad majus eben nur die höhere Stufe, keineswegs aber die äußerſte und höchſte zu erſchließen vermag, wie wir denn überhaupt niemals von einem reinen Erfahrungsbegriffe zu einer reinen Vernunftidee fortgehen können.

Indeß würden wir hierbei auch ſehr irren, wenn wir meinten, Philo habe die Mangelhaftigkeit dieſes Beweiſes in dieſer Beziehung unvorſichtig überſehen. Vielmehr lag es in dem innerſten Intereſſe ſeiner philoſophiſchen Speculation, dieſelbe anzuerkennen, ja, entſcheidend hervorzuheben, und eben deßhalb nennt er ſelbſt dieſen Weg zur Erkenntniß Gottes zu gelangen, den zweiten am Range, wenn ſchon den nothwendig frühern, auf welchem wir von unten, von den erſchaffenen Dingen aus, nach oben zu deren letztem Urheber vordrängen, und ſtellt ihm den andern vorzüglichern entgegen,

---

loſophiſchen Anlauf nehmen. Bei ſolchem hätte er nun zwar das Vorhandenſein Gottes vorausſetzen können; aber indem ſich an die Art, wie der Menſch philoſophiſch zu der Ueberzeugung von Gottes Daſein komme, auch die, wie er zur Erkenntniß des Weſens Gottes gelange, ſich knüpfen ſollte: erhielt auch jene philoſophiſche Bedeutung.

ken an Gott ihnen zu erhalten und zu befördern (μνημόσυνον), aber dem ausdrücklichen Worte Gottes zu Folge nur für die erſchaffenen Geſchlechter (γενεαῖς), nicht den unerſchaffenen Naturen (φύσεσιν ἀγεννήτοις) angemeſſen ſei.[76]) Nach ſolcher Er-

76) Philo kannte dagegen auch einen göttlichen Namen, der dieſem αἰώνιον und μνημόσυνον entgegengeſetzt und für die unerſchaffenen Naturen berechnet war; denn alles bisher über die Namensloſigkeit des göttlichen Weſens Geſagte bezieht ſich bei Philo nur auf menſchliche und eben deßhalb menſchlich-bezeichnende und menſchlich-beſchränkende Namen. Neben Verwerfung dieſer nahm er alſo allerdings einen göttlichen Namen an, der aber im ſtrengſten Sinne des Worts ein göttlicher, das Göttliche durch das Göttliche bezeichnender Name war. Dieß findet in dem, was wir bereits oben kürzlich über die göttliche Erkenntniß beigebracht haben, ſeine Analogie und mit ihr ſeine Erklärung. Gott erſchien als von Menſchen unbegriffen und in ſo fern dieſe alle ihre Erkenntniß auf Qualitäten ſtützen als unbegreiflich. Fern aber war Philo davon anzunehmen, daß Gott überhaupt nichts Erkennbares ſei. Er ſpricht vielmehr zu wiederholten Malen von einer Selbſterkenntniß Gottes, ja, ſogar nicht ſelten, wie angedeutet, von einer Erkenntniß Gottes durch Menſchen, die ihren Körper, ihren Geiſt, die Erde, die Welt, den Himmel, Alles in Allem hinter ſich ließen, um, ſelbſt Gott, Gott zu erkennen wie er iſt. Völlig parallel läuft die Behauptung über die Benennung Gottes. Hinweg mit jedem menſchlich-göttlichen Namen; Gott iſt Menſchen und menſchlichen Namen unerreichbar. Wie ihre Begriffe auf Qualitäten: ſo ruhen ihre Namen auf Bildern. Namen ſind ihnen Symbole für erſchaffene Dinge, ſind Schatten ähnlich, die nur dem Körperlichen folgen (de nomin. mut. p. 1046.).

Wohl gibt es dagegen einen göttlichen, göttlich bezeichnenden Namen, der aber nicht bis zu dem Geſchaffenen hindurchdrang, der unausſprechlich iſt (οὐχ ὃ δεῦρο εἰς γένεσιν· ἄρρητον γὰρ τοὔνομα quis rer. divin. haeres p. 504.; Worte, in deren Sinn Mangey gar wenig eindrang, als er zu leſen vorſchlug: οὐχ ὃ οὐδ' ἦλθεν rell.). „Nur den unerſchaffenen Weſen iſt er erfaßlich u. unter den Menſchen Denen allein, deren Ohr u. deren Zunge durch Weisheit gereinigt iſt, verſtattet, im Heiligthume ihn auszuſprechen u. zu hören; und ſonſt Niemandem und nirgends"; mit welchen letztern Worten (de vita Mos. II. p. 670.) Ph. Diejenigen andeutet, von Denen er anderwärts

kommenheit einer ſolchen, welche alle Berührung derſelben mit dem Irdiſchen mißbilligte, vorzugsweiſe empfohlen geweſen wäre; denn es hätte ſich darüber rechten laſſen, in wie fern denn die der ſichtbaren Welt angebildete Intelligenz für eine unvollkommene gehalten werden müſſe, und es war voreilig von einer thatſächlich ſolchen auf eine gleiche Unvollkommenheit der bildenden Intelligenz zu ſchließen, die vielleicht aus weiſer Abſicht einen verſchiedenen Grad vollkommener Eigenſchaften Verſchiedenen zu Theil werden ließ. Nun aber, da jenes Reſultat in ſeiner Annahme wie in ſeiner Conſtruction einen ununterbrochenen Einfluß auf ihn übte, ſchien ihm die Uebertragung der Intelligenz auf die Materie leicht thatſächlich unvollkommen und Gewähr dafür zu leiſten, daß der vollkommenſte Urgrund aller Dinge dieſelbe nicht ſelbſt bewirkt haben könne, nicht alſo ſelbſt in bildenden Verkehr mit jener getreten ſei.

Wie ſo oft täuſchen doch in ähnlicher Weiſe angeerbte und zum Voraus mit Liebe erfaßte Anſichten den Forſcher. Er glaubt ſie erſchloſſen; er glaubt ſie vor ſich und Andern gerechtfertigt zu haben, freut ſich Deſſen und ahnet nicht, wie unverkennbar das Ziel den Weg leitete. Er ſucht für Das, was er für Wahrheit hält, Gründe, und meint, hat er ſie gefunden, zu jener Wahrheit durch dieſe Gründe hingeleitet worden zu ſein. Ein Irrgarten, aus welchem ich für Den, der ſich einmal mit Vertrauen in ihm ergeht, auch kaum einen Ausweg kenne. Denn da wir dann nur einen Irrthum, der uns einnimmt und täuſcht, als ſolchen zu erkennen und uns von ihm loszuſagen vermögen, wann er wider Anderes ſtößt, deſſen Gewißheit uns noch feſter ſteht, deſſen Wahrheit uns noch höher gilt, als er: ſo wird es pſychiſch um ſo unmöglicher uns von ihm zu trennen, je mehr er in das Centrum unſerer Ueberzeugungen tritt und je entſchiedener ſich ihm dann natürlich alle übrigen bei- oder auch unterordnen. Wenn es erlaubt iſt das Große mit Kleinem zuſammenſtellen: ich möchte einen ſolchen Forſcher wol mit der Windfahne vergleichen, der Bayle's Witz Bewußtſein gab. Unbekannt mit der Gewalt, die ſie unſichtbar richtet, glaubt ſie in jeder Wendung eine Folge ihrer

wie es scheint, im wirklich-eigentlichen Sinne zu vindiciren, indem er erklärt, sie sei nur im uneigentlichen Sinne (καταχρήσει) auf etwas Anderes übergetragen, es auch durch bestimmende Zusätze des Artikels oder der Worte „der erste Gott, der wahrhaftige Gott" angedeutet glaubt, oder selbst andeutet, wenn sie in ihrer eigenthümlichen Bedeutung von der letzten Ursache aller Dinge verstanden werden solle, [77]) ohne daß man doch es dann jemals außer Acht lassen dürfte, daß dieser dem Göttlichen eigenthümliche Name immer nur aus Herablassung zu menschlicher Schwäche zugestanden worden sei.

Von solchem Standpunkte aus muß es denn ferner auch betrachtet und beurtheilt werden, wenn Philo Gott, ob er ihn schon zu wiederholten Malen eigenschaftslos nennt, doch nicht selten die verschiedensten Prädicate beilegt und so in fortwährendem Kriege mit sich selbst zu stehen scheint. Zwar diejenigen Eigenschaften Gottes, welche wir bereits oben berührten, daß er unveränderlich, höchst einfach, leidenschaftslos, glückselig,

---

77) Vergl. de somn. I. p. 599.: ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς, οἱ δ' ἐν καταχρήσει γενόμενοι πλείους· διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος τὸν μὲν ἀληθείᾳ διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν, εἰπών· ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς, τὸν δὲ καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου. — de vita Mos. II. p. 683. Gott heißt ὁ εἷς ὄντως ὢν θεὸς de cherub. p. 112., ὁ πρὸς ἀλήθειαν ὄντως θεὸς de decal. p. 756., ὁ ὄντως θεὸς de somn. I. p. 593., αὐτὸς ὁ θεὸς ibid. p. 574. (ὁ μόνος θεὸς de poster. C. Mg. T. II. p. 261.). Alles Dieß dann offenbar in nicht mehr nothwendiger und darum auch nicht mehr entschuldigbarer Ungenauigkeit der Rede oder des Denkens. Veranlaßt aber wurde diese durch den natürlichen Wunsch, den (einmal so genannten und zu nennenden) Gott, ohne den doch alles Andere, was sonst etwa noch mit diesem Namen bezeichnet werden mochte, seinen Ursprung verdankte, auszuzeichnen, so daß eigentlich „der in Wahrheit seiende und so zu nennende Gott" mit dem ersten Gott zusammenfiel, wie das Urgöttliche, was wir später näher sehen werden, auch zu nennen war. Was nun aber Das sei, was nach Philo im uneigentlichen Sinne Gott genannt werden könne, kann auch nur Gegenstand späterer Untersuchungen sein.

eigne Urſache ſein könne: aber daß die Materie als Materie gewandelt werde, dafür ſprach keine Erfahrung, oder die Erfahrung erhob dieſem Grundſatze zu Folge vielmehr die Materie zu ihrer Eigenurſache, da bei aller Veränderung der Form die Materie an ſich dieſelbe blieb.

Für ſolchen kosmologiſchen Dualismus, der neben einem intelligenten Principe, als Urſache der Weltformen, die Materie, oder das Subſtrat jener Formen, als zweites Princip alles Gewordenen, mit gleicher Selbſtſtändigkeit, wie das erſtere annahm, übte nun auch eine andere Lehrmeinung bei Philo ihr eigenthümliches Gewicht, die Behauptung, daß Nichts aus Nichts werde,[97]) ein Erfahrungsſatz, der nur allzuleicht die Farbe eines reinen Vernunftſatzes annahm und Dieß für ſchlechthin unmöglich erklärte. In dieſem Geiſte ſind wenigſtens die Worte gehalten, die wir quod mundus sit incorrupt. p. 939. finden: „Unter Zerſtörung verſteht man theils die Umwandlung in ein Geringeres, theils die gänzliche Aufhebung des Seins (*τὴν τοῦ ὄντος ἀναίρεσιν παντελῆ*), welche auf keine Weiſe geſchehen kann. Gleichwie nämlich Nichts aus Nichts wird: ſo kann auch Nichts zu Nichts werden; denn es iſt unmöglich, daß aus Etwas, was gar nicht iſt (*ἐκ τοῦ οὐδαμῆ ὄντος*), Etwas werden ſolle, und unausführbar und unglaublich, daß Das, was iſt, untergehe.“ [98])

---

97) S. oben S. 33.

98) So klar der Sinn des Geſagten iſt: ſo drückt Philo ihn doch nicht grade mit ſehr entſprechenden Worten aus. Namentlich unbeſtimmt ſind die Worte: *ὥσπερ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεται οὐκ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεται.* Dieſe W., ſtreng verſtanden, waren ſeiner eignen Anſicht, daß in der That nur aus einem relativen Nichts — aus Etwas, welches vorher noch nicht in beſtimmter Form vorhanden war, was eben *μὴ ὄν* bezeichnet — Alles hervorgehe, ſchlechthin entgegen geſetzt, wie er ja an mehren Stellen ausdrücklich erklärt, daß wirklich Alles *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος* gebildet ſei, de profug. p. 451. u. öfter (ſ.

Wohl mag die Aufnahme eines ſolchen zweiten materialen Princips neben dem intelligenten göttlichen in die jüdiſch-alexandriniſche Religionsphiloſophie im Vergleiche mit dem ſtrengen Monismus ihr Auffallendes haben, der ſonſt die moſaiſchen und vorphiloſophiſchen religiöſen Anſichten der Juden beherrſcht, und doch findet es ſich ſchon in der früheſten Zeit, bis zu welcher überhaupt unſere Kenntniß von jener reicht, wie denn bereits die LXX durch die Worte Geneſ. I. 2.: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος eine ſolche umzubildende Urmaterie bezeichnen wollten, was ſich bei den ſpätern Unterſuchungen über ſie ergeben wird. Indeß dürfen wir um dieſe Erſcheinung richtig zu faſſen und zu erklären nur Dieß nicht überſehen, daß wir uns hier mit jüdiſchen Philoſophen beſchäftigen, welche die abſolute Gotteswürdigkeit ihrer Dogmen zur entſcheidenden Norm über die Wahrheit derſelben erhoben hatten. Es war nicht zu läugnen, die heidniſchen Philoſophen vermochten vermittelſt ihrer Materie, welche ſie neben das Göttliche zu ſtellen pflegten, viele und ſehr nahe liegende Erſcheinungen ungleich befriedigender für die Würde des letztern zu erklären, als es den Juden, wenn ſie einen einigen Gott als die einzige und ausſchließliche Urſache alles Vorhandenen philoſophiſch feſtſtellen wollten, möglich war. Die zahlreichen und unverkennbaren Unvollkommenheiten, die ſich in dieſer Welt bloß legten, traten bei jenen heidniſchen Philoſophen aus dem Bereiche des Göttlichen und berührten deſſen heilige Schwelle nicht; ſie waren Nachwehen

---

weiter unten). Es iſt in der erwähnten Stelle offenbar in ungenauer Redeweiſe das μὴ ὄν mit dem οὐκ ὄν verwechſelt. Daß Philo dieß Letztere ſagen wollte, geht theils aus ſeinen anderweit bekannten Anſichten hervor, theils aus den unſerer Stelle beigefügten Zuſätzen ἡ τοῦ ὄντος ἀναίρεσις παντελὴς und ἐκ τοῦ οὐδαμῆ ὄντος. Uebrigens leſe ich die letztüberſetzten W.: τόπε ὂν ἐξαπολέσθαι δυνήσεται καὶ ἄπειρον. Das erſte W. nach der Vulgate, da es dem vorhergehenden ἀμήχανον wohl entſpricht, das letztere nach Thomas Gale anſtatt des ſinnloſen ἄπαυστον.

eines ungeordneten und unvollkommenen frühern Weltzustandes und sie erschienen nun als eben so viele Aufforderungen zur Bewunderung und zum Lobe des Göttlichen, welches die widerstrebenden, regellos waltenden Urkräfte der Natur gebändigt und zu einer Welt geadelt habe, in welcher auch der Mißmüthigste, Unzufriedenste, Böswilligste unendlich mehr des Segens finden mußte, als des Unsegens.

Allein welcher Weg war wol den jüdischen Philosophen zur Erklärung dieser selbigen Unvollkommenheiten geöffnet: so lange sie im strengsten Sinne des Wortes Gott als die alleinige Ursache alles Vorhandenen ansahen, ohne klare Ansicht, noch lebendige Ueberzeugung von der ewigen Wahrheit zu gewinnen, daß ein vollkommener Gott, wenn er schuf, auch freie Agenten neben sich stellen mußte, ihnen es überlassend, ob sie sich für Gutes oder für Böses entschieden; so lange sie noch nicht erkannten, wie Gott das Vollendetste schuf, als er freie Wesen schuf, und wie das frei von diesen gewirkte Böse, freilich nicht in dieser seiner Aeußerung, aber doch in der von ihm vorausgesetzten freien Kraft, Gott unendlich herrlicher lobe, als die makelloseste Schönheit der gefesselten Natur, deren sich Gott nach Willkühr segnend oder strafend bedient, um seine ausgezeichnetsten Geschöpfe, sei es auch nur durch Entziehung einiger Wohlthaten möglich, zu Erstrebung der höchsten Würde, der freien Tugend, anzuregen? So lange noch nicht solche Ueberzeugung neben dem Glauben an den Einen Herrn und Schöpfer Himmels und der Erden stand — und wie hätte man solch helles Licht, welches selbst Leibnitz noch nicht anschaute, bei dem ersten Aufgange religions-philosophischer Ueberzeugung erwarten dürfen —: so lange trug die Ansicht, die ein zweites Princip neben das Göttliche stellt, den dringendsten, ja, wol einen gar nicht abweisbaren Empfehlungsbrief an eine Philosophie vor sich, welche Alles minder, als die göttliche Majestät zu verletzen scheute; so lange war es fast unumgängliches Bedürfniß, neben Gott, den Repräsentanten idealer Vollkommenheit, eine andere Potenz festzustellen, in welcher Alles, was der Mensch mit jenem zu ver-

einigen nicht vermochte, seine Erledigung fände. Es erschien nämlich Gottes natürlicher Weise ungleich würdiger, wenn er nur Gutes, als wenn er Alles, auch das Unvollkommene, hervorgebracht hatte.

Solches freilich irrig-erkünstelte Bedürfniß mochte nun wol vorzüglich der Annahme eines materialen Princips neben dem intelligent-göttlichen den Weg zur alexandrinisch-jüdischen Dogmatik gebahnt haben; wegen solchen Bedürfnisses mochte sich nun auch Philo vorzüglich veranlaßt fühlen, jener eine philosophische Unterlage und Ausführung zu geben.

Doch blieb es sicher auch nicht ohne selbstständigen Einfluß auf die jüdische Philosophie, daß ein solcher kosmologischer Dualismus gestützt und getragen ward durch das Ansehen und die Gründe heidnischer Weisheit. Sie mochte sich wenigstens jenem Bedürfnisse deßhalb mit geringerm Widerwillen überlassen. Den Philo zumal bestach es sichtlich-nachweisbar, daß die Schulen, denen er vorzugsweise Gehör und Achtung schenkte, die Akademie, die Stoa, die Peripatetiker, sonst vielfältig gespalten und einander widerstrebend, einstimmig ein materiales Princip alles Gewordenen neben ein geistiges und diesem entgegen stellten. Schloß er sich doch in den nähern Bestimmungen über die Beschaffenheit der Materie nicht nur öfters an die eigensten Bezeichnungen dieser Schulen genau an, sondern behielt er doch diese sogar auch dann noch bei, wann sie mit der Stellung, welche die Materie in seinem philosophischen Systeme einnahm und gemäß dem Grunde ihrer Aufstellung einnehmen mußte, keineswegs in Einklang standen, wovon bald ein Mehres.

So liegen denn die Elemente vor, aus denen Philo alles Gewordene ableiten zu müssen glaubte. Das Materiale der Welt mußte, wie er meinte, unfähig und unwürdig einen Erklärungsgrund seines Bestehens außer sich zu finden, sich selbst erklären; war ihm nur in einem anfangslosen, nicht weiter verursachten Bestehen begreiflich und genehm, freilich ohne daß er ein solches nur materiales und sonach formloses ewiges Princip auch Andern denkbar und annehmlich gemacht hätte.

In ſtrengen Gegenſatz hierzu ſtellte er die Formen der Dinge, als Träger und Zeugen einer Intelligenz, deren Urſache ſie, die unaufhörlich nach Willkühr Anderer veränderlichen, nicht ſelbſt ſein konnten; und ſetzte darum eine intelligente letzte Urſache ihretwegen voraus, in welcher jedoch ſelbſt die Intelligenz von der letzten Urſache zu ſcheiden wäre, da zu der letzten Urſache, als ſolcher, überhaupt keine Eigenſchaft, am wenigſten aber eine unvollkommene, wie die intelligenten Formen jene Intelligenz conſtatirten, hinzutreten dürfe. In der Einwirkung der letztern Principe auf das erſtere erkannte Philo die Weltbildung.

3.

Weitere Beſtimmungen Philo's über die Materie.

Ehe wir jedoch zur vereinzelten Darſtellung derſelben fortgehen und zeigen, wie ſich die Lehre von der Weltbildung aus den vorliegenden Keimen organiſch entwickelte, erſcheint es erforderlich die weitern Beſtimmungen, die Philo über die Materie gab, beizubringen.

Solches Geſchäft iſt nun aber weder leicht noch angenehm. Denn wenn auch Philo, wie ſeine philoſophiſchen Vorgänger, um auf dieſe alle Unvollkommenheit überzuleiten, welche ſie auf andere Weiſe von dem vollkommenſten Gott nicht zu entfernen wußten, eine Materie als zweites Princip neben Gott ſtellte und, was hiermit natürlich verbunden war, philoſophiſch zu rechtfertigen ſuchte: ſo kämpfte doch grade bei dieſer Annahme die Nationallehre mit den philoſophiſchen Studien einen harten Kampf; und wenn ihr der Glaube des Volks ſchlechthin den Zutritt verſchloß: ſo ſtellte auch die jüdiſche Philoſophie ſie ſo oft gern in einen dunkeln Hintergrund, als ſie ihrer nur immer zu entbehren vermochte. Darum ſpricht denn auch Philo nur ſelten und mit Kürze über die Materie und entzieht dieſe läſtige Stütze ſeiner Philoſophie, wo es nur immer geht, angelegentlich und vorſichtig dem Auge des Beobachters. Oefters ſcheint er ihrer völlig zu vergeſſen und läßt ſie fallen. Wir werden hierauf nicht nur in der nächſtfolgenden Darſtel-

lung des metaphyſiſchen Gehalts, den Philo ſeiner Materie zu geſtand, zurückzuweiſen haben, ſondern auch ſonſt öfter in de fortlaufenden Darſtellung der philoniſchen Speculationen.

Auch übte dieſes Zerwürfniß einen zweiten Nachtheil au ſeine Philoſopheme über die Materie aus. Er wird abhängi ger als irgend anderswo von dem vor ihm über dieſen Gegen ſtand Gelehrten. Ohne eignes näheres Intereſſe an dieſen Philoſopheme wählt er bald dieſer, bald jener Schule Anſich über daſſelbe, je nachdem es den augenblicklichſten Bedürfniſſe am entſprechendſten war.

Und dennoch verdient die Lehre Philo's über die Materi in nicht geringem Grade unſere Aufmerkſamkeit, theils inde ſie immer als weſentlich integrirender Beſtandtheil ſeiner Phi loſophie betrachtet werden muß, die ohne dieſelbe ihren innere Halt verliehrt und in ſich ſelbſt zerfällt — und ſomit gewinne jene nähern Beſtimmungen ſchon an ſich Intereſſe —, theil muß ſie auch deßhalb unſere vorzügliche Aufmerkſamkeit i Anſpruch nehmen, weil dieſe für die ſpätere alexandriniſch Philoſophie, ſowol die heidniſche neuplatoniſche, als d chriſtliche, namentlich in ihrer ketzeriſch-gnoſtiſchen Geſta tung, von der entſcheidendſten Wichtigkeit iſt und ſie doc wenigſtens zum Theil durch den Strom philoniſcher Weisheit und alſo auch mit der Farbe, die dieſe ihr auftrug, zu jene gelangte.

Um uns hierbei auf den Standpunkt zu ſtellen, von we chem aus die Lehre von der Materie in der griechiſch-alexa driniſchen Philoſophie, wie ich glaube, in der wahren Bede tung erſcheint: iſt es nöthig Folgendes vorauszuſchicken.

Die Anſichten über die Materie wendeten ſich durch ſelbſtſtändige Forſchung der frühern griechiſchen Philoſop namentlich auf eine doppelte Weiſe. Die Materie wurde a und nach *vergeiſtigt*, als ſie die Alleinherrſchaft übte, a ſie wurde philoſophiſch nach und nach *vernichtet*, ſeit angefangen hatte dieſelbe mit einem geiſtigen Principe zu th len. Es wird bei Verfolg dieſer Lehre recht klar, daß die nahme einer materialen Endurſache aller Dinge, wie ſol

dun

durch die nächste Erfahrung empfohlen zu werden scheint, dem menschlichen Geiste zwar näher liegt, aber ihn im fortgesetzten Forschen bei erhöhter Vollkommenheit nicht zu befriedigen vermag.

Thales, der Milesier, ward der ehrwürdige Vater menschlicher Philosophie, als er auf einige Naturbeobachtungen gestützt die alte Sage zu begründen versuchte, daß Okeanus und die in alle Gestalten sich wandelnde Tethys die Urheber des Alls seien. [99]) Dieser aufmerksame Weise mochte bei seinem Aufenthalte in Aegypten dieß fruchtbar-üppige Land so recht als Geschenk des Nils kennen gelernt, diese Wahrnehmung mit einigen andern Erscheinungen scharfsinnig und wahr zusammengestellt haben und so auf die Behauptung geleitet worden sein, daß das Wasser als das Princip aller Dinge betrachtet werden müsse. Es war ihm Stoff und wirkende Ursache der Welt zugleich; einen geistigen Disponenten neben jenem anzunehmen lag dieser Grunderfahrung zu fern. Er suchte nur für das nächst Liegende Erklärung, fand dieselbe in dem nächst Liegenden und erklärte die Materie durch Materiales. [100]) In schnellem Fortschritte veredelten schon die nächsten Schüler der physischen Schule des Thales Princip zu einem geistigern, zunächst wol nur Das beachtend, daß je feiner die eigne Materie des Urprincips sei, es sich auch um desto leichter in jedes Andere umgestalten könne. Während Anaximander noch zwischen Luft und Wasser schwankte und ein Mittelwesen als Princip constituirte, feiner als Wasser und dichter als Luft: [101]) zog Anaximenes nicht nur bestimmt die Luft vor, sondern achtete sie bereits auch als seelenähnlich und göttlich. [102])

---

99) Aristot. Met. I. 3.

100) G. Tiedemann Geist d. specul. Philos. Th. I. 41. ff. bes. 47. — Ritter Geschichte der Philos. Th. I. S. 207. ff.

101) Tiedemann a. a. O. S. 49.

102) Tiedemann a. a. O. S. 63. u. 66. — Ritter a. a. O. S. 213.

Hierdurch war Zweierlei vorbereitet. Nur Ein Schritt war noch, fast schon keiner mehr, von einem luft- und seelenartigen Principe zu einem intelligenten Grundwesen. Allein je mehr dieses Urprincip aus seiner ursprünglichen, grobmaterialen Wesenheit herangebildet, veredelt und vergeistigt war: je ferner trat es auch den in der Erfahrung gegebenen Gegenständen, die aus ihm gebildet sein sollten; desto größer und unausgleichbarer ward die Kluft, die zwischen ihnen lag; es schien unwürdig und unausführbar aus dem Intelligenten das Materiale zu mischen. Noch zu schwach in seinem neuerworbenen Besitzthume, um alles Materiale aufzugeben, doch schon stark genug, um nicht dieser letztern Forderung ersteren aufzuopfern und zu edel von diesem denkend, um es für erlaubt oder auch nur für möglich zu halten, es zu dem Materialen herabzustimmen, trennte — welcher der beiden Klazomenäer Hermotimus oder Anaxagoras es auch gewesen sein möge — mit selbstschöpferischer philosophischer Hand das Materiale von dem Intelligenten und neben die Materie trat als zweites, oder vielmehr als erstes und edelstes Princip alles Gewordenen, die Intelligenz (ὁ νοῦς).

Nicht lange war die Materie von ihrem frühern ausschließenden Rechte zurückgetreten und hatte dieses mit einem intelligenten Principe getheilt: so begann die philosophirende Vernunft neue Reactionen gegen dieselbe. Denn bei weiteren Fortschritten konnte es ihr unmöglich entgehen, daß durch Nebenstellung eines geistig-intelligenten Princips neben die Materie die Schwierigkeiten, die bei der Annahme letzterer Stoffe fanden, keineswegs ganz aufgehoben wurden, sondern nur zum Theil wirklich erledigt, zum Theil nur scheinbar verborgen worden waren. Wenn früher die Materie zugleich als Stoff und als disponirende Ursache desselben betrachtet worden war, so fiel nun Dieß, wonach sie als Ursache und als die Wirkung dieser Ursache in undenkbarer Verbindung zugleich ergriffen werden mußte, hinweg: allein, wenn früher auch die Darlegung der Möglichkeit, wie aus einem gegebenen und bestimmten Materiale die unendlichste Verschiedenheit der

Dinge habe hervorgehen können, oder der Nachweis der Homogeneität aller Formen und ihrer wesentlichen Abhängigkeit unter einander neben den gezwungensten Annahmen in seiner offenbaren Schwierigkeit oder gar Unausführbarkeit erschien: so beruhte es auf Täuschung, wenn man dieselbe vermöge jener bildenden Ursache leichter erwirken zu können meinte. War die Materie Materie, wie sie uns in der Erfahrung vorliegt mit bestimmter eigenthümlicher Form, die ihr etwa eben so nothwendig zustand, als ihr Sein: so vermochte sie selbst neben göttlich bildenden Kräften nicht, alle Formen anzunehmen, und jene Kräfte waren durch sie mannichfach beschränkt. Mochte sich auch diese an sich bestimmt geformte Materie in einige andere Formen kleiden lassen: es war unmöglich, daß sich alle auf dieselbe überprägen ließen, die das intelligente Princip eben für angemessen achten mochte. Wenigstens die der eigenthümlichen Form der Materie entgegengesetzte mußte davon ausgeschlossen werden. Wollte man nun diese Welt als einen Complex aller denkbaren Formen betrachten, wie denn diese Ansicht in mehren philosophischen Ansichten der Alten wiederkehrt, und wollte man das intelligente Walten des geistigen Princips als ein unbeschränktes darstellen, zu welcher Höhe der philosophirende Geist mit immer bestimmterer Entschiedenheit im Entschlusse und mit immer kräftigerer Consequenz in dessen Durchführung emporstrebte: so blieb nichts Anderes übrig, als jede wesentliche Eigenthümlichkeit der Materie, die ja eben Hinderniß der Formung war, immer durchgreifender von ihr zu entfernen, oder kurz letztere nicht mehr als Material zu denken, dessen ursprüngliche Form in jede andere umgekleidet werden und somit den Erklärungsgrund für jede andere darbieten müsse: sondern nur als Substrat, welches nicht mehr die einzelnen Formen, sondern die Aufnahme und das sinnliche Darstellen der Formen überhaupt erklärlich machen sollte. Durch diese Operation erschien die Materie als gestalt- und qualitätenlos, trat immer ferner aus dem Bereiche menschlicher Erfahrung, ward mit einem immer unklärern Begriffe verknüpft und zu nichts irgend-

wie Beſtimmtem, zu einem auf keine Weiſe fixirten Subſtrate alles Geſchaffenen. Und da der menſchliche Geiſt nichts vollſtändig Unbeſtimmtes als wirklich zu erfaſſen vermag, ſondern ſtets Beſtimmtes und beſtimmend denkt: ſo trat ſie endlich heraus aus dem Kreiſe wirklicher Erſcheinungen und hinterließ Nichts, als den Begriff nothwendiger Unvollkommenheit alles Geſchaffenen, der ſich an ihren Gegenſatz gegen das vollkommene Princip natürlich anknüpfte.

Dieſen Vertilgungskrieg eröffnete ſchon Plato [103]) mit einigem Ernſte und Erfolge und bereitete dadurch ohne daß er es wollte — denn er ſelbſt hielt noch an dem Gedankenbilde einer formloſen und dennoch wirklichen Materie feſt — einen philoſophiſchen Monismus vor. Er aber drang darauf, daß die Materie ein πανδεχὲς, eine Unterlage, eine Wärterin jenes Erzeugten ſein müſſe (πάσης γενέσεως ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη). [104]) Die Folgen lagen vor: Es war nothwendig, daß ſie, die alle Formungen in ſich faſſen ſollte, ſelbſt ohne irgend eine Form ſei (διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεὼν τὸ τὰ πάντα ἐνδεξόμενον ἐν αὑτῷ γένη). Er nannte ſie daher formlos, qualitätenlos (ἄμορφον, ἄποιον), und weil ihr keine Beſtimmungen weſentlich mit ihr verbunden waren, ſondern ſie dieſe erſt dadurch erhielt, daß ſie nichts Beſtimmtes war ſondern ein ſolches erſt ward: ſo erſchien ihm der Begriff eines relativen Nichts (μὴ ὄν) entſprechend und war es auch. Doch betrat Plato bloß den Weg zur Vernichtung der Materie ohne deſſen Endziel zu beabſichtigen oder auch nur zu ahnen. Nur auf Entformung der Materie drang er und auf Aufhebung beſtimmter und darum den νοῦς beſtimmender und beſchränkender Qualitäten derſelben. Es konnte hierbei nicht anders kommen, als daß auch Inconſequenzen mit unterliefen. Ruht doch ſchon im Herzen des Keimes ſeine einſtige Frucht

---

103) S. hierüber Tennemann's Syſtem der plat. Philoſ. B. III. S. 27. ff. und 175. ff. — Ritter a. a. O. Bd. II. S. 318. ff.

104) Tim. p. 49. sq.

wenn auch dem Auge unſichtbar und dem blöden Geiſte unglaublich, beide um ſo inniger verknüpft, je verborgner und unſichtbarer Das iſt, was ſie ſcheidet. Iſt doch vielmehr die Frucht des Keimes Edelſtes in ſeiner Entwickelung. Wie hätte darum wol Plato den Keim ohne die Frucht verletzen mögen? Allein mochte er nun noch zu abhängig von den Anſichten ſeiner Zeit ſein, oder mußte der menſchliche Geiſt überhaupt noch mehr erſtarken zu mündigerer Kraft und ſelbſtſtändigerer Klarheit, um ſich völliger und lautrer aus der Materie zu erheben: die Materie erſchien dem Plato noch als ein vorhandenes Unding. Des Anaxagoras Homoiomerieen waren unwürdiger, aber auch denkbarer, als des Plato Complex ungleichartiger Fähigkeiten, die bei Mangel innern Gleichgewichts unregelmäßig ſchwanken und ſich in ihrer ausſchließlichen Abhängigkeit von ſich (weßhalb ihnen eine ψυχὴ beigelegt ward) mangelhaft und ungeordnet bewegen. [105])

Auch Ariſtoteles erklärte die Materie noch für das qualitätenloſe Subſtrat aller Veränderung (τὸ ὑποκείμενον τῆς μεταβολῆς) und hielt ihr Vorhandenſein feſt (ſie iſt nicht ἁπλῶς μὴ ὄν). Allein der kältere, conſequentere Denker brach immer mehr von den Stützpunkten ab, von welchen aus der menſchliche Geiſt, ſich gleichſam ſelbſt eludirend, Etwas zu erblicken bemüht war, was er auf der andern Seite mit ſorgſamer Ueberlegung vernichtete. Bei Ariſtoteles findet ſich Nichts mehr von eigner und ſelbſtſtändiger Bewegung und Wirken der Materie; ſie iſt eben nur Subſtrat, ein Erklärungsprincip, wie Etwas zum ſinnlichen Vorhandenſein gelangen könne, gleichſam die ewige Möglichkeit des vorhandenen Wirklichen. Schon ſpielt der logikaliſche Empirismus dieſes Philoſophen, der Denken und Sein innig verband, die Materie allmälig

105) Cfr. Tim. p. 30. a. u. 52. e.: μηθ' ὁμοίων δυνάμεων, μητ' ἰσορρόπων ἀνωμάλως πάντη ταλαντουμένη καὶ ἀτάκτως κινουμένη. Das Wort „Fähigkeiten“ in ſeiner urſprünglich receptiven Bedeutung erſcheint hier dem δυνάμεις ungleich entſprechender als „Kraft“. — Vergl. Tennemann a. a. O. Bd. III. S. 32.

ſich durch ſich ſelbſt empfehlen; denn während der menſchliche Geiſt letzteren oft auch ohne beſtimmte äußere Gründe vermöge eines dunkeln Gefühls oder ſelbſtſtändiger klarer Ueberzeugung Beifall ſchenkte und es ſo unterließ, ſie vor ſich ſelbſt zu rechtfertigen, mußte die Veranlaſſung zu Behauptungen, die ſeiner gewöhnlichen Richtung zuwiderlaufen, ſtärker und darum auch der Grund mehr hervorgehoben und ſichtbarer ſein. —

Wenn wir mit dem Geſagten die Mittheilungen über philoniſche Anſichten von der Materie ſchlöſſen: ſo würden wir nicht nur einen unvollſtändigen Begriff von ihnen bei unſern Leſern hervorgerufen haben, ſondern ſogar einen falſchen. Denn Demjenigen, welcher nun die einzelnen Züge in ein Geſammtbild zuſammenfaßte, würde dieß im Gegenſatze gegen das früher von uns Behauptete, als ſich ſelbſt in ſeinen einzelnen Theilen und dem Frühern überhaupt entſprechend erſcheinen, ſo daß das Ganze, wenn es auch nicht als von Philo eigenthümlich errungen und verknüpft angenommen werden dürfe, doch wenigſtens eigenthümliches Leben in ihm gewonnen und ſich darum harmoniſch entwickelt habe. Und doch iſt Dem nicht ganz alſo. Bei genauer Einſicht in die philoniſche Weisheit legen ſich grade in dieſer Beziehung Unbeſtimmtheiten, Mißgriffe und Inconſequenzen zu häufig und zu ſichtbar bloß, als daß ſie verkannt, entſchuldigt oder auch nur überſehen werden könnten. Man ſieht es der Blüthe an, daß die Wurzel keinen heimiſchen Boden, keine verwandte Nahrung, wenn auch mühſame Pflege fand, und daß ihre einzelnen, noch immer einnehmenden doch matten Farben nur Nachwirkungen urſprünglicher edlerer Abkunft ſind, die ſich nicht durchgängig verwiſchen ließen.

Der Begriff einer Materie, welcher Sein und Nichtſein mit gleichem Rechte nur in verſchiedenen Beziehungen beigelegt werden konnte, war dem mittelmäßigen philoſophiſchen Talente des Philo zu ſchwebend, als daß er anders, als zur glücklichen Stunde den Stützpunkt fand, durch welchen ſich dieſe beiden Begriffe das Gleichgewicht hielten. In minder bedachten Augenblicken ſchwankte er entweder auf die eine Seite hin

identificirte. Diese Form der Darstellung, diese Uebertragung der Materie gewährte übrigens, außer Dem, daß sie sich an gegebene und allgemein verständliche Zeitideen anschloß, noch den Vortheil, daß man sich die Gottheit in ihren individualen Potenzirungen allerdings weniger leicht zu denken vermochte, als bei dieser wenn auch rein logischen Verbindung mit der Materie. Und so schwand denn die Materie unter den Händen der Stoiker hinüber in den Begriff der natürlichen Unvollkommenheit alles Geschaffenen.

Diese Auffassungsweise der Materie, wie sie die Stoiker empfahlen, fand bei den philosophischen Bestrebungen der nächstfolgenden Zeit entschieden-freundliche Aufnahme, auch entsprach sie der herrschenden Richtung derselben unverkennbar. Sie trat zuerst dem Monismus näher, als die streng dualistische Unterscheidung einer selbstständigen, wesenhaften Materie neben dem intelligenten Principe, und sie konnte darum auch leichter die jüdisch-alexandrinische und später die christliche Philosophie für sich gewinnen. Und noch ungleich verwandter, ja, in den wesentlichsten Beziehungen vollkommen übereinstimmend war sie mit derjenigen, die sich durch die orientalische Emanationstheorie verbreitete, so daß sich diese mit der größten Leichtigkeit an stoische Denk- und Redeweise anschließen konnte. Daher so viel stoisches Element im Neuplatonismus, der vermöge seines geistigen Pantheismus die Materie so rein als Negation, als nothwendigen Mangel des Gewordenen ansah, daß die philosophirende Vernunft sich hierin auf dem Höhepunkte ihrer Forschungen befindend nun freundlich der Offenbarungslehre die Hand reichte.

Nach diesen Andeutungen wird es leichter werden, den Ansichten Philo's über die Materie ihre Stellung in der Zeitphilosophie anzuweisen, seine Aeußerungen bestimmter zu fassen und mehre Inconsequenzen in ihrer Quelle nachzuweisen. Fassen wir vor Allem scharf ins Auge, wie sich Philo die Materie denken mußte, wenn sie den Platz ausfüllen sollte, den er für sie in seinem philosophischen Systeme bestimmte: so erscheint sie als

der reine, ſelbſt alſo formloſe, für ſich beſtehende Gegenſatz des Geformten. In je ſtrengerem Gegenſatz er ſie zu jeglicher Form ſtellte, je durchgreifender er ihr jede eigenthümliche Qualität abſprach, je reiner paſſiv oder doch receptiv er ſie hielt: deſto klärer hatte er ſich philoſophiſch verſtanden. Dieſe Anſicht iſt auch bei Philo die vorherrſchende. De profugis p. 479. erklärt er die Stelle Jerem. II. 13.: „Sie haben mich verlaſſen, die Quelle des Lebens, und haben ſich durchlöcherte Ciſternen gegraben, die kein Waſſer halten können“. „Iſt denn Gott“, fragt er, „die Urquelle des Lebens?“ „„Iſt Dieß nicht einleuchtend?““ läßt er ſich antworten „„dieſe ganze Welt hat er ja ausſtrömen laſſen (ἔῤῥηγσε)!““ „Erſchüttert höre ich,“ [108]) fährt er fort, „daß Gott die Quelle des Lebens iſt; er, Gott, allein der Urheber der Seele und des Lebens und vornehmlich der vernünftigen Seele und des beſonnenen Lebens; denn die Materie iſt etwas Todtes (νεκρὸν), Gott aber iſt mehr denn Leben, iſt Quelle des Lebens, wie er ſelbſt ſagt, unverſiegbare.“ Dieſer Bezeichnung der Materie als einer todten, im Gegenſatze mit der unverſiegbaren Quelle des Lebens, laufen mehre andere parallel, durch welche Philo in ähnlicher Weiſe andeuten wollte, wie ſehr er jedes active Princip von der Materie entfernt glaube, ja, wie grade ein ſolches letzterer entgegenſtehe. So nennt er die Materie auch unbeſeelt, an ſich unbeweglich (ἄψυχον, ἀκίνητον δ' ἑαυτοῦ) [109]) und mit dem ſeine Anſicht am bezeichnendſten wiedergebenden Ausdrucke paſſiv (τὸ παθητὸν), [110]) im Gegenſatze gegen Gott die ſchlechthin wirkende Urſache (τὸ δραστή

---

108) Als Mangey dieſer Stelle beiſchreiben konnte „omnia scribe: οὐ καταπέπληγμαι, non miror cum audio“ bewies er wie wenig er in den Sinn dieſer Stelle eingedrungen und wie fremd ihm überhaupt der Genius des Philo ſei.

109) De mundi opific. p. 2. 4. — quis rer. div. haer. p. 503.

110) De mundi opific. p. 2. nach der Lesart des Eusebius Praep. Evang. VIII. 13. p. 385. παθητικόν, passibilis qu. in Gen. I. 55.

ρων αἴτιον). [111]) Hiermit waren denn auch die weitern aus der griechiſchen Philoſophie entlehnten Bezeichnungen, ſie ſei qualitätenlos (ἄποιος) [112]) und formlos (ἄμορφος), [113]) nicht ſowol verwandt, als identiſch, da ſich ja jede Qualität als ſolche äußern muß. Auch ſie und ähnliche kehren daher bei Philo öfters wieder. [114]) Wenn ſich hierin überhaupt platoniſche Redeweiſe wiedergab: ſo brauchte Philo auch den bei Plato ſo oft wiederkehrenden Ausdruck μὴ ὄν mit der ὕλη im gleichen Sinne. [115]) Er war gewiß für Das, was Philo mit der Materie eigentlich wollte, ſehr bezeichnend; denn durch ihn wurde nicht ſowol Etwas genannt, was gar nicht vorhanden geweſen wäre, wofür οὐκ ὄν hätte geſagt werden müſſen, ſondern nur was in keiner beſtimmten Form vorlag, in keine beſtimmten Verhältniſſe getreten, Nichts geworden war (μὴ γεγονός) [116]) und darum Alles werden konnte (ἡ δυναμένη πάντα γενέσθαι). [117]) Indem die relative Negation aber nicht den Begriff des Seins an ſich, ſondern nur jede Relation deſſelben aufhob, blieb nur noch ein unbeſtimmtes und unbeſtimmbares Sein übrig, oder eben Das, was Philo Materie nannte. Daß er ſich nun grade ein ſolches unter dem μὴ ὄν auch gedacht haben möge, läßt ſich ſicher beſtimmen durch die Worte de

111) S. oben S. 120. Note 12.

112) De mundi opif. p. 4. — de creat. princip. p. 728. — quis rer. div. haer. p. 500.

113) U. A. quis rer. div. haer. p. 500. — de vict. offer. p. 857.

114) De monarch. I. p. 817. — de vict. offer. p. 857.: τὸ γὰρ τεθλασμένον ἀφῄρηται τὴν ποιότητα καὶ τὸ εἶδος καὶ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ πυρίως εἰπεῖν ἄμορφος ὕλη. In ähnlicher Weiſe heißt ſie ἄσημος, ἀνείδεος, ἀσχημάτιστος, ἀόριστος, ἀνύπωτος, ἄπειρος. — de prof. p. 451. 2. — de somn. II. p. 1114. — de vict. offer. p. 857. Ausdrücke, die z. Th. noch in der ſpätern Darſtellung der philoniſchen Ideenlehre ihre nähere Ausdeutung finden werden.

115) De opif. m. p. 18. — leg. alleg. III. p. 62. u. ö.

116) De opif. m. p. 2.

117) Ibid. p. 4. sq.

betrachtet und bot eine ganz andere Gestalt dar. Die Welt bildung erschien hier nur als Umformung oder zertheilendes Ordnen der Formen,[129]) nicht mehr als erste Formung einer vollkommen formlosen Materie, oder erschien vielmehr als ein Act, der die Urformen aus ihrer zwecklosen und ungeordneten Vermischung theils ausschied, theils für intelligente Zwecke verband,[130]) und die Welt war dann nichts Anderes als: eine Mischung der 4 Urkräfte nach ebenmäßigen Verhältnissen mit einander verknüpft.[131])

So sehr nun aber auch dieser ganze Lehrtypus über die Materie von dem frühern fern und mithin von der Richtung ablag, auf welcher den Philo seine Vordersätze und sein endliches Ziel hätten festhalten sollen: so äußerst wichtig ist es doch für das Studium der philonischen Speculationen, auch diese Lehrweise neben der frühern nimmer aus den Augen zu verlieren. Philo hat nämlich auch dieser, die ihm ungleich dringender als jene durch das Ansehen früherer Philosophen empfohlen war, so freien Zutritt zu sich gestattet; hat sie so eng mit den ihm eigenthümlichsten Speculationen verwebt, daß auch die letztern ohne Beachtung derselben in mehrer Hinsicht unerklärt und unverstanden bleiben müßten.

Hier

---

129) *μεταβάλλειν* de mundi opif. 2., *μετρεῖσθαι* ibid. p. 29. – de sacrif. p. 139. *σταθμᾶσθαι* ibid.

130) Quod det. pot. ins. sol. p. 156.: *κόσμος ἡ τῶν στοιχείων ἐν ταυτὸν σύνοδός τε καὶ κρᾶσις.* qu. rer. div. h. p. 502.: *λέγουσιν οἱ ἀκριβέστερον περὶ τῶν τῆς φύσεως ἐξητακότες, ὅτι ἀναλογίᾳ μὲν ἴσα τὰ τέσσαρα στοιχεῖά ἐστιν· ἀναλογίᾳ δὲ καὶ ὁ κόσμος ἅπας κραθεὶς τὸ ἴσον ἑκάστῳ τῶν μερῶν ἀπονεμούσα συνέστη τε καὶ συσταθεὶς εἰς ἅπαν διαμένει.* Daher das Wort *σύστασις* von dem Geschaffenen de migr. Abrah. p. 389.

131) Qu. rer. div. haer. p. 502.: *μηδὲν ἄλλο ἢ κρᾶσίς ἐστι τῶν τεσσάρων δυνάμεων ἀναλογίας ἰσότητι κραθεισῶν*, und kurz vorher p. 499. Gott, als Urheber der Welt, heißt ibid. p. 513 *αἴτιον μίξεως, κράσεως, πολυμερίας.*

Hierher gehört es vor Allem, wenn Philo den weltbildenden Logos Gottes, über welchen wir weiter unten das Nöthige beibringen werden, einen Zertheiler (τομεύς) und zugleich ein Band des Universums (δεσμὸς) und dieses letzteren einzelne Theile Abschnitte (τμήματα) [132]) genannt wissen will. Wenn diesen Worten bisher eine genügende Erklärung mangelte: so kann es jetzt nicht nur nicht zweifelhaft, sondern nicht einmal dunkel scheinen, was er mit diesen Worten bezeichnen wollte. Eben jene Scheidung der Urmaterie aus ihrer anfanglosen Verwirrung und jene anderweite Verknüpfung für weise Endzwecke, die nach jenem Typus von der weltschöpferischen Kraft gefordert wurde, brachte diese Benennungen zu Wege. Es wird zweckmäßig sein, hier die Stelle aus dem B. quis rer. liv. h. p. 499. auszuzeichnen, indem diese sehr geeignet ist theils einen Beleg für das eben Gesagte abzugeben, theils auch zu zeigen, wie Philo sich die Entstehung der Welt durch den Scheidungsproceß in näherer Bestimmung dachte. Er kommt hier nämlich bei Gelegenheit der Worte (Genes. XV. 10.) „und er theilte sie mitten von einander" (καὶ διεῖλεν αὐτὰ μέσα) auf den weltzertheilenden Logos zu reden „der bis zur feinsten Spitze geschärft nicht ermüdet alles Sinnliche zu scheiden, bis er zu den Atomen und Theillosen hindurchdringt" [133]) und ent-

132) De mundi opif. p. 3. — de somn. I. p. 586. u. ö.

133) *Εἶτ' ἐπιλέγει· διεῖλεν αὐτὰ μέσα, τὸ τίς οὐ προσθεὶς ἵνα τὸν ἀδίδακτον ἔννοῃς θεὸν τέμνοντα, τάς τε τῶν σωμάτων καὶ πραγμάτων ἕξεις ἁπάσας ἡρμόσθαι καὶ ἡνῶσθαι δοκούσας φύσεως, τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ λόγῳ, ὅς, εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμήν, διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα, ἐπειδὰν δὲ μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων, τὰ λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μοίρας ἄρχεται διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεὺς καὶ τὰ πέταλα τοῦ χρυσίου τέμνει τρίχας, ὡς φησι Μωσῆς ἓν μῆκος ἁπλατὲς, ἀσωμάτοις γράμμασιν ἐμφερές.* Vergl. außer der gleich zu erwähnenden St. qd. det. p. 175. — qu. rer. div. haer. p. 506. In dieser Hinsicht auch *διαιρέτης* genannt de poster. C., T. I. edit. Mang. p. 256. (denn so muß wol mit Mang. an der Stelle des *διαίρετος* gelesen werden).

ſchließt ſich Einiges darüber beizubringen, wie er die Materi des Univerſums getheilt habe, als er die Welt bildete. „Zuer machte er 2 Theile, das Schwere und das Leichte, indem e das Grobe von dem Feinen ſonderte, dann theilte er wied Beides, das Feinere in Luft und Feuer, das Schwerere i Waſſer und Erde und legte alſo zuerſt die ſinnlichen Elemen gleichſam als Grundſtein dieſer ſinnlichen Welt. Dann ſch er wieder das Schwere und das Leichte nach andern Ide das Leichte in Kaltes und Warmes und nannte das Kalte Lu und das ſeiner Natur nach Warme Feuer; das Schwere ab wieder in Feuchtes und Trockenes und nannte das Trockene E de, das Feuchte aber nannte er Waſſer. Jedes von dieſen ab erhielt nun neue Theilungen, die Erde zerfiel in feſtes La und Inſeln; das Waſſer in Meere, Flüſſe und ſonſtiges Trin waſſer; die Luft in Abwechſelung des Sommers und des Wi ters; das Feuer in das, deſſen wir uns bedienen, welches un erſättlich und verderblich iſt, und in deſſen Gegenſatz, in da heilſame, welches dazu beſtimmt iſt den Himmel zuſammenz halten. Wie nun aber das Ganze: ſo theilte er auch wied das Einzelne. Einiges von dieſen ward belebt, Anderes ob Leben. Das Lebloſe bleibt ſich zum Theil immer ſelbſt gleic wenn nämlich eine leidende Beſchaffenheit (ἕξις) das Ba (δεσμὸς) iſt, welches es zum Sein verknüpft; Anderes v ändert ſich, nicht ſowol in Betreff ſeines Platzes (μεταβατικ κινούμενα), als ſo, daß es zunimmt und wächſt (αὐξητικ Diejenigen, welche ein unerklärbares natürliches Vermög (φύσις) [134]) belebt, ſind theils wilde Waldgewächſe, die w de Früchte bringen und zur Nahrung für Thiere dienen, the durch Cultur veredelt, deren Sorge und Aufſicht der Ackerb übernimmt und die zum Genuſſe für das edelſte aller leben gen Geſchöpfe, für den Menſchen beſtimmt ſind. Er (der gos) trennt nun aber auch die lebloſen und die lebendigen G ſchöpfe nicht auf dieſelbe Weiſe; denn von dieſen ſind ein

134) Ueber den Unterſchied zwiſchen ἕξις und φύσις ſ. unten.

vernünftig, andere repräsentiren die Idee vernünftiger We-
n. Auch diese theilte er wieder, die unvernünftigen in wilde
d gezähmte, die vernünftigen in sterbliche und unsterbliche,
d auch die sterblichen theilte er wieder in zwei Theile, von
nen er den einen männlich, den andern weiblich nannte; u.
w. Auf solche Weise schuf also Gott durch den weltzertheil-
nden Logos, indem er die ungestaltete und ungeformte Masse
ler Dinge, die aus ihr ausgeschiedenen vier Weltelemente
τὰ ἐξ αὐτῆς ἀποκριθέντα τέσσαρα τοῦ κόσμου στοιχεῖα) und
e wieder aus diesen gebildeten lebenden Wesen und Pflanzen
annichfaltig theilte."

Wie übrigens Philo in dieser Stelle grade die Zertheilung
sonders hervorhebt und des Logos als des die Weltordnung
sammenhaltenden Bandes (δεσμὸς) der neuen Theilung nur
n Vorübergehen Erwähnung thut: so wird an andern O.
rade dieses besonders herausgestellt. [135])

Schon diese Bemerkungen, hoffe ich, würden hinreichen,
m zu belegen, welche aufmerksame Beachtung neben dem er-

---

135) De plant. Noae p. 215. wird der Logos beschrieben als νόμος ἄδιος (eben die Weltordnung bestimmend) θεοῦ τοῦ αἰωνίου, τὸ ἐγκρατέστατον καὶ βεβαιότατον ἔρεισμα τῶν ὅλων. Οὗτος, fährt Philo fort, ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα καὶ ἀπὸ τῶν ἄκρων ἐπὶ τὰ μέσα ταθεὶς διὰ μέσου τὸν τῆς φύσεως δρόμον ἀήττητον, συνέχων τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγων. Δεσμὸν γὰρ αὐτὸν ἄλυτον τοῦ παντὸς ὁ γεννήσας ἐποίει πατήρ. qu. rer. div. haeres p. 507.: χαῦνα τὰ ἄλλα ἐξ ἑαυτῶν, εἰ δέ που καὶ πυκνωθὲν εἴη λόγῳ σφίγγεται θείῳ· πόλλα γάρ ἐστι καὶ δεσμὸς ὄντος τὰ πάντα τῆς οὐσίας πεπληρηκώς· ὁ δ' εἷρας καὶ συντηρήσας ἕκαστα, πλήρης αὐτὸς ἑαυτοῦ κυρίως ἐστὶν, οὐ δεηθεὶς ἑτέρου τὸ παράπαν. ibid. p. 510. — de prof. p. 466. Und so denn natürlich auch die einzelnen Logi, die, wie wir sehen werden, den Gesammtlogos bilden de migrat. Abrah. p. 416. — de conf. ling. p. 344. — De migrat. Abrah. p. 416. sagt Philo: συνέχεσθαι τόδε τὸ πᾶν ἀοράτοις δυνάμεσιν, ἃς ἀπὸ γῆς ἐσχάτων ἄχρις οὐρανοῦ περάτων ὁ δημιουργὸς ἀπέτεινε τοῦ μὴ ἀνθῆναι τὰ δεθέντα καλῶς προμηθούμενος· δεσμοὶ γὰρ αἱ δυνάμεις τοῦ παντὸς ἄῤῥηκτοι. Als solche zusammenhaltende Kräfte heißen sie δυνάμεις ἐνστικαὶ de plant. N. p. 226.

ſten Lehrtypus über die Materie, der ſie als völlig qualitätenlos betrachtete, der andere verdient, der ſie als ein ungeordnetes Gemiſch der Urelemente kennen lehrt. Indeß greift letzterer auch noch auf eine andere, kaum minder wichtige Weiſe in die philoniſchen Speculationen ein.

Er macht es nämlich auch erklärlich, wie Philo auf der andern Seite hin das Vorhandenſein der Materie, im Vergleiche mit ſeinen Grundſätzen über ſie, zu ſtark hervorhebe und ſie als wirkende Urſache der Unvollkommenheiten in der Welt betrachten konnte. Denn es war ganz ſehr natürlich, wie Philo, wenn er die Materie für ein Chaos hielt, in welchem die Kräfte der Natur ohne Zweck und Ordnung zuſammengemiſcht ſeien, dieſelbe in einer nicht zu billigenden Wirkſamkeit thätig glauben mochte. Dieſe Kräfte der Natur, weder durch ſich im Gleichgewichte erhalten wegen ungeordneter Miſchung, noch durch göttliche Kraft und Weisheit geleitet und gebändigt, bewegten ſich unregelmäßig, unharmoniſch, tadelhaft (ὕλη ἀνώμαλος, ἄνισος, πλημμελής),[136] ganz in ähnlicher Weiſe, wie Dieß Plato von ſeiner böſen Weltſeele behauptet hatte.[137]

Wenn ſich ſolche Folgerungen aus vorgängigen Inconſequenzen gezogen thatſächlich immer weiter von Philo's Grundſätzen entfernten: ſo fehlte es ihnen doch auch nicht an einigen thümlichen Berührungspunkten, durch welche ſie dieſen wenigſtens in Etwas näher gebracht und ſcheinbar mit ihnen ausgeglichen wurden. Es iſt nämlich nicht zu verkennen: der Begriff einer durch Weisheit und Güte zu bildenden Materie und der Unvollkommenheit waren in ihrem Keime auf das Innigſte verwachſen. Wie verſchieden man ſich auch die Materie nach

136) Quis rer. div. haer. p. 503. — de mundi opif. p. 4. — de prof. p. 451.: Der νοῦς, ſagt er hier, erwirkte da er zur Materie hinzutrat, aus der ungeordneten Ochlokratie, in der natürliche Kraft ſich ungebunden äußerte, eine legitime geregelte Herrſchaft.

137) S. Note 105. dieſ. Kap.'s.

dem bildenden Schöpfer denken mochte: ſo trat ſie doch immer zu dieſem als das Unvollkommnere zu dem Vollkommnen in weſentlichen oder begrifflichen Gegenſatz; denn bei der Annahme eines Bildners einer Materie mußte immer dieß Doppelte vorausgeſetzt werden, einmal, daß die Materie einer beſſern Form bedürftig ſei, und dann, daß ſie, unfähig, dieſelbe ſich ſelbſt zu gewähren, [138]) dieſe von einem andern, eben deßhalb Vollkommnern, mitgetheilt erhalte. Es erklärt ſich demnach durch ſich ſelbſt, wie mit der Gegenüberſtellung eines materialen und eines bildenden Princips der Gegenſatz eines vollkommnen und unvollkommnen verſchmolz; ein nothwendiger Gegenſatz, der ſich aber ſo verſchiedenartig geſtaltete, als die Anſicht über das Princip ſelbſt. Bei Plato und Denen, die dieſem folgten, welche der Materie ſelbſtſtändige und eigenthümlich wirkende Kraft beilegten, mußte der Gegenſatz mehr poſitiv erſcheinen, die Materie demnach als böſes Princip hervortreten, welche die Einwirkung jenes Vollkommnern zurückweiſe, abſchwäche und theilweis vernichte. So wie aber die Materie aus der Reihe ſelbſtſtändig wirkender Kräfte heraustrat; aus dem Weſen ein Begriff ward, ward der Gegenſatz ein rein negativer, wodurch aus dem Widerſtreben wider das Vollkommnere ein Regiren deſſelben, ein Mangel an Vollkommenheit und die Bedeutung der Annahme, daß Alles aus unvollkommner Materie geſchaffen ſei, ſich dahin läuterte, daß Alles, eben weil es geſchaffen, ſchon begrifflich auch als unvollkommen gedacht werden müſſe, ſo daß nur die Terminologie zwiſchen der Lehre von der Schöpfung aller Dinge aus der Materie und der, daß Alles aus Nichts mit nothwendiger, creatürlicher Unvollkommenheit behaftet geſchaffen ſei (metaphyſiſches Uebel), ſcheidend dazwiſchenſtand. Hierdurch iſt es an ſich klar, daß Philo ſich nichts weniger als widerſprach, ſo lange er die geſtalt- und qualitätenloſe Maſſe im Verhältniſſe zu Gott als ſchlechter, oder auch als an ſich un-

138) μηδὲν ἐξ ἑαυτῆς καλόν de mund. opif. p. 4.

vollkommen darſtellte und ſie deßhalb die geringere Subſtanz nannte (χείρων οὐσία,[139]) wobei οὐσία freilich entweder im philoſophiſch oder ſprachlich weniger ſtrengen Sinne gebraucht ward); denn eben weil ſie ohne poſitive Qualität nur den Mangel der Dinge bezeichnete, mußte ſie auch als unvollkommen erſcheinen und Letzteres hob zwar Philo noch lange nicht ſo klar hervor, wie Dieß ſpäter namentlich bei Plotin geſchah, der den Einwand: „wie eine qualitätenloſe Materie böſe ſein könne", mit dem in ſeinem Syſteme vollgültigen Grunde zurückwies, daß wenn ſie Qualität hätte, ſie nicht böſe ſein würde: allein daß doch auch er etwas Aehnliches fühlte, wie Mangel der Qualität und Vollkommenheit im innerſten Weſen zuſammenfielen, geht theils aus dem klar ausgeſprochenen und durchgeführten Gegenſatze hervor, daß Alles, was vorhanden ſei, eben deßhalb als gut betrachtet werden müſſe — über welche Annahme das Spätere noch mehr Licht verbreiten wird —, theils aus der engen Verbindung, in welche er öfters beide Bezeichnungen qualitätenlos und unvollkommen ſetzt.[140]) Indeſſen hierbei blieb Philo nicht ſtehen. Er legte ja der Materie, wie wir ſahen, auch eine unharmoniſche, bösartige, der göttlichen widerſtrebende Thätigkeit bei, was freilich ſeinen eignen Grundſätzen zu Folge eben ſo verwerflich war, als es kaum zu vermeiden ſtand, ſo bald er der Materie weſentliches Vorhandenſein und eigenthümliche Thätigkeit zuſchrieb.

Wenn nun aber aus dem von uns in dem Nächſtvorhergehenden Mitgetheilten erhellt, daß Philo ſein materiales Princip öfters und in verſchiedenen Richtungen zu ſtark hervorhob: ſo haben wir doch bereits oben angedeutet, daß er auch wieder im Gegenfalle die Materie bisweilen zu weit in den Hintergrund zurücktreten ließ, da ſie völlig zu verſchwinden ſcheint. Ein Beleg hierzu, welcher in mehrer Beziehung große Wichtigkeit hat, ſ

139) De creat. princ. p. 728.

140) Sie werden oft ſchlechthin neben einander geſtellt. Vergl. mundi opif. p. 4. — de creat. princ. p. 728. u. ö.

det ſich de somn. I. p. 577. Philo will hier die verſchiedenen Beziehungen nachweiſen, in welchen Gott nach den Regeln der Allegorie mit der Sonne verglichen werde. Nach Angabe einiger fügt er hinzu: „Auch noch auf andere Weiſe. Wie die Sonne, wenn ſie ſich erhebt, das Verborgene der Körper aufzeigt, ſo auch Gott, der Alles erzeugt, nicht aber bloß ſichtbar werden läßt (εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν), ſondern auch Das ſchuf, was vorher nicht vorhanden geweſen war (ἃ πρότερον οὐκ ἦν ἐποίησε), nicht nur Bildner (δημιουργός), ſondern auch ſelbſt Schöpfer (κτίστης).“ Dieſe Stelle in der Schärfe genommen, die ſie nicht nur zuläßt, ſondern faſt fordert, würde jede urſprünglich ſelbſtſtändige Materie neben Gott aus dem philoſophiſchen Syſteme Philo's ausſchließen und es beſonders für den, der nach genauerer Beachtung des früher über die Materie Mitgetheilten Dieſes vergleicht, leicht unerklärbar machen, wie ein Philoſoph in den wichtigſten Grundlagen ſeiner philoſophiſchen Ueberzeugung ſich ſo unverhohlen widerſtreiten könne, als hier Philo. Und ſicher iſt in keinem Falle eine ſo ungenaue Redeweiſe zu billigen oder auch nur zu entſchuldigen, die ſolche Folgerungen ſo nahe legt. Inzwiſchen iſt auf der andern Seite nicht zu überſehen, auf welche Veranlaſſung hin Philo neben jenen Sätzen auch dieſe aufſtellte und wie ſie ſich in ſeinem Ideenkreiſe, welcher doch immer als Norm ſeiner Conſequenz oder Inconſequenz gelten muß, näher zuſammenſtellen konnten, als es ſonſt ſcheinen mag.

Philo unterſchied allerdings in dem Alle die Form und die Materie; allein es muß ein kundiger und billiger Beurtheiler ſeiner philoſophiſchen Beſtrebungen doch immer berückſichtigen, daß er der letztern nur einen ſecundären philoſophiſchen Werth beilegte, ſie nur deßhalb als vorhanden anerkannte, weil er ihrer zur genügenden Erklärung der erſtern zu bedürfen glaubte, und daß er eigentlich auf dieſer allein ſein philoſophiſches Gebäude aufrichtete, indem er allein zu Folge ihrer intelligente außerweltliche Weſen ahnete und erſchloß, bei deren vollkommner Erkenntniß und Anſchauung er die höchſte Staffel des Glücks erklommen zu haben glaubte. Die

Formen der Welt umſchloſſen in der That Alles, was, ſo wie den Sinnen näher vorlag, ſo dem Geiſte Philo's den Anſtoß zu ſeinen philoſophiſchen Forſchungen gegeben hatte. Nun nahm er aber überhaupt bei allen ſeinen einzelnen Beſtrebungen ungleich ſorglichere Rückſicht darauf, daß ſie in grader Linie zum Ziele führten, als daß er eine weitläuftigere Ausgleichung derſelben unter ſich ſelbſt für nöthig erachtet hätte; und er hatte hierin nicht ganz Unrecht. Liefen in der That alle ſeine einzelnen Unterſuchungen in grader Richtung Einem Centro zu: ſo konnte keine die andere feindlich durchkreuzen, ſie mußten alle friedlich neben einander hingehen. Indeſſen führte es doch eben dieſer Umſtand nicht ſelten herbei, daß Philo eine Lehre nur in ſo weit ausbildete, als ſie zur Erreichung ſeines Ziels unentbehrlich ſchien, ſie nur ſo lange berückſichtigte, als er auf dieſe Unentbehrlichkeit derſelben Rückſicht nahm und ſie bei Seite liegen ließ, ſo bald er ihrer nicht mehr bedurfte. — Was Wunder, wenn er ſich nun auch der Materie, die für ihn, wie wir ſahen, in keiner Weiſe ein ſelbſtſtändiges Intereſſe in ſich trug, nur dann erinnerte, wenn er ihrer bedurfte und ihm ſonſt Alles mit allen Formen gleichbedeutend war? So klärlich in der angezogenen Stelle: „Gott iſt der Sonne gleich. Wie dieſe, wenn ſie in der ſichtbaren Welt erſcheint, die Formen derſelben aufdeckt, ſo Gott, nur einer iſt der Unterſchied: Gott macht die Welt nicht bloß ſichtbar, ſondern iſt der eigentliche Urheber Deſſen, was vorher noch nicht vorhanden war.“ Wie hier klärlich ſich der Schöpfer aller Dinge zu einem Ueheber des geformten Alls näher beſtimmt, obſchon Philo dieſe Beſchränkung nicht beifügt: ſo ſind nach dieſem Vorgange alle verwandte Stellen zu faſſen, und namentlich auch alle Bezeichnungen Gottes, die deſſen Verhältniß zur Welt auf ähnliche Weiſe feſtſetzen, zu deuten; denn nicht immer beſchränkt ſich Philo darauf von einem Beſeelen (ψυχοῦν im Gegenſatze zu der ὕλη ἄψυχος), von einem Bewegen (κινεῖν — ὕλη ἀκίνητος), von einem Formen (σχηματίζειν, εἰδοποιεῖσθαι, ἰδιοποιεῖν [über welche Worte ſpäter ein Mehreres] — ὕλη ἄμορφος, ἄποιος), von einem Umwandeln der

Materie (μεταβάλλειν) [141]) oder einem Erheben derſelben zur beſtimmten Weſenheit (οὐσιοῦν [142]) — ὕλη μὴ ὄν, μὴ γεγονὸς) durch Gott zu ſprechen und dieſen als Werkmeiſter (τεχνίτης, [143]) δημιουργὸς) [144]) und Weltbildner (κοσμοπλάστης, ὁ μορφῶν τ. κόσμον) [145]) zu bezeichnen: ſondern nennt ihn theils in unbeſtimmter Weiſe den Vater und Hervorbringer des Alls (πατὴρ, [146]) ποιῶν, ποιητὴς), [147]) theils beſtimmt ohne Rückſicht auf die Materie, den Schöpfer (κτίστης). [148])

Uebrigens verſteht es ſich bei allen dieſen Benennungen überhaupt von ſelbſt, daß ſie Philo nur im ungenauen Sinne, nämlich dann von dem höchſten Gott gebrauchen konnte, wenn er die Mittelurſachen überſprang; denn eine unmittelbare Verbindung dieſes Gottes ſelbſt mit der Materie konnte er ſeinen Grundſätzen gemäß nicht geſtatten, da er, wie wir oben mit Weiterm durchgeführt haben, [149]) deſſen unendliche Vollkommenheit durch jede Verbindung mit etwas Unvollkommnem verletzt glaubte, und bedurfte ihrer nicht, da er durch ſeine phyſikotheologiſche Weltanſicht zuſammengehalten mit dem Begriffe

141) Alle dieſe Worte de mundi opific. p. 2., außer εἰδοποιεῖσθαι, welches de mundi opif. p. 29., ἰδιοποιεῖν, welches de monarch. I. p. 817., und τυποῦσθαι, welches de plant. N. p. 217. Vergl. auch de mundi opif. p. 4.: ἦν μὲν γὰρ ἐξ ἑαυτῆς (ἡ ὕλη) ἄτακτος, ἄποιος, ἄψυχος, ἑτεροιότητος, ἀναρμοστίας, ἀσυμφωνίας μεστή· τροπὴν δὲ καὶ μεταβολὴν ἐδέχετο τὴν εἰς τἀναντία καὶ τὰ βέλτιστα· τάξιν, ποιότητα, ἐμψυχίαν, ὁμοιότητα, ταυτότητα, τὸ εὐάρμοστον, τὸ σύμφωνον, πᾶν ὅσον τῆς κρείττονος ἰδέας.

142) De plant. N. p. 217.

143) Leg. alleg. I. p. 43. — de opif. m. p. 30.

144) Dieß ſehr oft, z. B. de opif. m. p. 2. 31. 32.

145) De plantat. p. 214.

146) Leg. alleg. I. p. 43. — de mundi opif. p. 2. u. ö.

147) De opif. m. p. 2. 3. 11. u. ö.

148) De poenit. p. 717. — de somn. I. p. 577. u. ö.

149) S. oben S. 124. Note 23.

Formen der
den Sinne
zu seinen
nahm er
gen ungl
nie zum
chung d
er hatte
seine ei
tro zu
mußte
es de
Lehr
Ziel
er
be
2
r
i

identificirte. Diese Form der Darstellung, diese Uebertragung der Materie gewährte übrigens, außer Dem, daß sie sich an gegebene und allgemein verständliche Zeitideen anschloß, noch den Vortheil, daß man sich die Gottheit in ihren individuaten Potenzirungen allerdings weniger leicht zu denken vermochte, als bei dieser wenn auch rein logischen Verbindung mit der Materie. Und so schwand denn die Materie unter den Händen der Stoiker hinüber in den Begriff der natürlichen Unvollkommenheit alles Geschaffenen.

Diese Auffassungsweise der Materie, wie sie die Stoiker empfahlen, fand bei den philosophischen Bestrebungen der nächstfolgenden Zeit entschieden-freundliche Aufnahme, auch entsprach sie der herrschenden Richtung derselben unverkennbar. Sie trat zuerst dem Monismus näher, als die streng dualistische Unterscheidung einer selbstständigen, wesenhaften Materie neben dem intelligenten Principe, und sie konnte darum auch leichter die jüdisch-alexandrinische und später die christliche Philosophie für sich gewinnen. Und noch ungleich verwandter, ja, in den wesentlichsten Beziehungen vollkommen übereinstimmend war sie mit derjenigen, die sich durch die orientalische Emanationstheorie verbreitete, so daß sich diese mit der größten Leichtigkeit an stoische Denk- und Redeweise anschließen konnte. Daher so viel stoisches Element im Neuplatonismus, der vermöge seines geistigen Pantheismus die Materie so rein als Negation, als nothwendigen Mangel des Gewordenen ansah, daß die philosophirende Vernunft sich hierin auf dem Höhepunkte ihrer Forschungen befindend nun freundlich der Offenbarungslehre die Hand reichte.

Nach diesen Andeutungen wird es leichter werden, den Ansichten Philo's über die Materie ihre Stellung in der Zeitphilosophie anzuweisen, seine Aeußerungen bestimmter zu fassen und mehre Inconsequenzen in ihrer Quelle nachzuweisen. Fassen wir vor Allem scharf ins Auge, wie sich Philo die Materie denken mußte, wenn sie den Platz ausfüllen sollte, den er für sie in seinem philosophischen Systeme bestimmte: so erscheint sie als

höchstmöglichen Vollkommenheit derselben und von der Unvollkommenheit alles Dessen, was in der Erfahrung vorliegt, konnte er auch aus Diesem für jene gar Nichts weiter erschließen wollen. Er mußte daher den Weg der Erfahrung für nähere Bestimmungen derselben verlassen. Waren dergleichen möglich: so mußten sie aus dem Begriffe der höchsten Ursache an sich hervorgehen, welche Behauptung Philo zu den wiederholtesten Malen in der Form aussprach: „daß jede Kenntniß von der höchsten Gottheit nur durch diese selbst erworben werden könne". [151]) In wie weit er aber solche Bestimmungen für möglich hielt und gab, ist im ersten Abschnitte dieses Lehrbegriffs ausführlicher gezeigt worden. Wohl aber mußte sich die intelligente Mittelursache durch Abstraction aus der Erfahrung in ihrem Wirken und Wesen näher bestimmen lassen. War doch Philo von der sinnlichen Welt aufgestiegen in den Bereich einer geistigen; hatte er doch letztere eben nur erst als nothwendig zur Erklärung des Vorhandenseins der ersten postulirt. Es war nun ganz natürlich, daß er jene auch so beschaffen glauben mußte, wie sie das Bedürfniß nach ihr erfülle, oder die Erscheinungen der sichtbaren Welt, d. h. die bestehenden intelligenten Formen in Wahrheit erklärte. So gewann er denn folgerecht durch Zergliederung der Erfordernisse für das Entstehen und Bestehen dieser letztern (welches Beides in der sinnlichen Welt als Thatsache vorlag) die nähern Bestimmungen über die behauptete intelligente Mittelursache. Von diesem Standpunkte aus wird das Folgende in klarer Beleuchtung erscheinen.

Jene Erfordernisse selbst ergaben sich ihm nämlich ferner durch Beachtung Dessen, was behufs der Entstehung und Erhaltung einer künstlerischen Bildung durch Menschen bei dieser nothwendig vorauszusetzen war. Die Welt-bildung erschien ihm ja nach dem bisher Mitgetheilten als

151) De praem. ac poen. p. [illegible]

Anpaſſung intelligenter Formen auf eine formloſe Materie, und zu einem ſolchen Acte konnte Philo kaum ein entſprechenderes Analogon finden, als die menſchliche Bildung, durch welche ja ganz in ähnlicher Weiſe ſchönere oder doch dem menſchlichen Zwecke entſprechendere Formen auf einen Stoff übergetragen wurden, der, wenn auch nicht jeder Form überhaupt, doch wenigſtens der angemeſſenen entbehrte; und Letzteres unterſchied ja Philo, wie wir oben ſahen, nicht einmal ſehr ſtreng. [152])

Jede menſchlich-künſtleriſche Bildung wird nun aber erſt durch einen doppelten Act abſolvirt, durch den Entwurf eines Planes, der in einem Stoffe verwirklicht werden ſoll und durch die thatſächliche Uebertragung des erſtern auf letztern, und ſie iſt mithin erſt bei Befähigung zu dieſen beiden Acten möglich. Die Nothwendigkeit, daß jede von Menſchen bewirkte künſtleriſche Bildung dieſe beiden Stadien nach und nach durchlaufend gedacht werde und mithin jene Fähigkeiten vor Allem vorausſetze, gab nun den fernern Unterſuchungen des Philo die Baſis.

Nirgends gewährte planloſes Umändern des Vorhandenen dem Einzelnen Schönheit, dem Ganzen Harmonie der Formen und des Wirkens: [153]) ſo fühlte er ſich denn veranlaßt, auch von der Kraft, durch welche die Urmaterie aus ihrer Formloſigkeit zur Schönheit, aus ihrer Nichtswürdigkeit zur Tauglichkeit übergeleitet worden war, als unumgänglichſte Bedingung alles Vorhandenſeins, [154]) einen doppelten Act zu

---

152) S. oben S. 191.

153) De cherub. p. 122.: τὰ γὰρ ἐν κόσμῳ καλὰ οὔποτ' ἂν ἐγένετο τοιαῦτα μὴ πρὸς ἀρχέτυπον τὸ πρὸς ἀλήθειαν καλὸν — — ἀπεικονισθέντα. [illegible] auch de opif. m. p. 3. Daher werden die Ideen, wie [illegible] n Theile des Weltplans aus weiter [illegible] u auch genannt wurden, de vict. [illegible] τάτη οὐσία ἐν τοῖς οὖσιν bezeichſ [illegible] ράδειγμα πάντων, ὅσα ποιότητος [illegible] ποιεῖται καὶ διαμετρεῖται.

[illegible] dieſe in ſich [illegible] dieſe Mit- [illegible] ein letzter [illegible] ein Meh-

höchstmöglichen Vollkommenheit derselben und von der Unvollkommenheit alles Dessen, was in der Erfahrung vorliegt, konnte er auch aus Diesem für jene gar Nichts weiter erschließen wollen. Er mußte daher den Weg der Erfahrung für nähere Bestimmungen derselben verlassen. Waren dergleichen möglich: so mußten sie aus dem Begriffe der höchsten Ursache an sich hervorgehen, welche Behauptung Philo zu den wiederholtesten Malen in der Form aussprach: „daß jede Kenntniß von der höchsten Gottheit nur durch diese selbst erworben werden könne". [151]) In wie weit er aber solche Bestimmungen für möglich hielt und gab, ist im ersten Abschnitte dieses Lehrbegriffs ausführlicher gezeigt worden. Wohl aber mußte sich die intelligente Mittelursache durch Abstraction aus der Erfahrung in ihrem Wirken und Wesen näher bestimmen lassen. War doch Philo von der sinnlichen Welt aufgestiegen in den Bereich einer geistigen; hatte er doch letztere eben nur erst als nothwendig zur Erklärung des Vorhandenseins der erstern postulirt. Es war nun ganz natürlich, daß er jene auch so beschaffen glauben mußte, wie sie das Bedürfniß nach ihr erfülle, oder die Erscheinungen der sichtbaren Welt, d. h. die bestehenden intelligenten Formen in Wahrheit erklärte. So gewann er denn folgerecht durch Zergliederung der Erfordernisse für das Entstehen und Bestehen dieser letztern (welches Beides in der sinnlichen Welt als Thatsache vorlag) die nähern Bestimmungen über die behauptete intelligente Mittelursache. Von diesem Standpunkte aus wird das Folgende in klarer Beleuchtung erscheinen.

Jene Erfordernisse selbst ergaben sich ihm nämlich ferner durch Beachtung Dessen, was behufs der Entstehung und Erhaltung einer künstlerischen Bildung durch Menschen bei dieser nothwendig vorauszusetzen war. Die Weltbildung erschien ihm ja nach dem bisher Mitgetheilten als ein

151) De praem. ac poen. p. 916. al.

Anpaſſung intelligenter Formen auf eine formloſe Materie, und zu einem ſolchen Acte konnte Philo kaum ein entſprechenderes Analogon finden, als die menſchliche Bildung, durch welche ja ganz in ähnlicher Weiſe ſchönere oder doch dem menſchlichen Zwecke entſprechendere Formen auf einen Stoff übergetragen wurden, der, wenn auch nicht jeder Form überhaupt, doch wenigſtens der angemeſſenen entbehrte; und Letzteres unterſchied ja Philo, wie wir oben ſahen, nicht einmal ſehr ſtreng. [152])

Jede menſchlich-künſtleriſche Bildung wird nun aber erſt durch einen doppelten Act abſolvirt, durch den Entwurf eines Planes, der in einem Stoffe verwirklicht werden ſoll und durch die thatſächliche Uebertragung des erſtern auf letztern, und ſie iſt mithin erſt bei Befähigung zu dieſen beiden Acten möglich. Die Nothwendigkeit, daß jede von Menſchen bewirkte künſtleriſche Bildung dieſe beiden Stadien nach und nach durchlaufend gedacht werde und mithin jene Fähigkeiten vor Allem vorausſetze, gab nun den fernern Unterſuchungen des Philo die Baſis.

Nirgends gewährte planloſes Umändern des Vorhandenen dem Einzelnen Schönheit, dem Ganzen Harmonie der Formen und des Wirkens: [153]) ſo fühlte er ſich denn veranlaßt, auch von der Kraft, durch welche die Urmaterie aus ihrer Formloſigkeit zur Schönheit, aus ihrer Nichtswürdigkeit zur Tauglichkeit übergeleitet worden war, als unumgänglichſte Bedingung alles Vorhandenſeins, [154]) einen doppelten Act zu

---

152) S. oben S. 191.

153) De cherub. p. 122.: *τὰ γὰρ ἐν κόσμῳ καλὰ οὔποτ' ἂν ἐγένετο τοιαῦτα μὴ πρὸς ἀρχέτυπον τὸ πρὸς ἀλήθειαν καλὸν — — ἀπεικονισθέντα.* Vergl. auch de opif. m. p. 3. Daher werden die Ideen, wie die einzelnen Theile des Weltplans aus weiter unten zu erörternden Urſachen auch genannt wurden, de vict. offer. p. 857. als *ἡ ἀναγκαιοτάτη οὐσία ἐν τοῖς οὖσιν* bezeichnet, *ἥτις ἐστὶν ἀρχέτυπον παράδειγμα πάντων, ὅσα ποιότητος οὐσίας, καθ' ἣν ἕκαστον εἰδοποιεῖται καὶ διαμετρεῖται.*

154) Eben deßwegen, weil ſie dieſe in ſich ſchloß, heißt dieſe Mittelurſache oder der Logos (von letzterm Namen ſogleich ein Meh-

fordern, den Entwurf eines Weltplanes, den die zu bildende Materie wiedergeben ſollte, und die Bildung der Materie nach dieſem Plane, oder die Hervorrufung dieſer körperlichen, ſinnlichen, ſichtbaren Welt (κόσμος σωματικὸς, ὁρατὸς, αἰσθητὸς,[155]) φαινόμενος,[156]) γεώδης, σωματοειδὴς,[157]) τὰ ὁρατὰ)[158]) in Gemäßheit einer unſichtbaren, geiſtigen Welt (κόσμος ἀσώματος, ἀόρατος, νοητὸς),[159]) die von ihm vorher als Plan oder Muſterwelt (παράδειγμα) aufgeſtellt worden ſei, um dieſelbe dann in der Materie zur ſinnlichen Welt (als μίμημα) auszuführen. Mit vorzüglicher Klarheit und Ausführlichkeit redet er hierüber in der claſſiſchen Stelle de mundi opificio p. 3. sq. Er ſpricht hier vom erſten Schöpfungstage und hebt es hervor, daß Moſes (Geneſ. I. 5.) ihn nicht den erſten, ſondern einen Tag genannt habe. Philo hält dieſe Bezeichnung deſſelben für ſehr entſprechend, indem Moſes in ihr die Natur und die Benennung des Namens Gottes beachtet und angedeutet habe, da der erſte Tag die Schöpfung der reingeiſtigen (alſo noch nicht mit der Materie verbundenen und durch ſie befleckten) göttlichen Welt umſchließe. „Denn da Gott," fährt er fort, „als Gott, vorausſahe, daß ein ſchönes Nachbild (μίμημα) nimmer entſtehen könne ohne ein ſchönes Vorbild (παράδειγμα) und daß nichts Sinnliches ſchön ſei, welches nicht nach einem vorbildlichen und im Geiſte erfaßten Muſter (πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν) nachgebildet wird: bildete er, als er beſchloſſen hatte, dieſe ſinnliche Welt zu errichten, vorerſt (προεξετύπου) die geiſtige, damit er unter Benutzung eines geiſtigen ihm ſelbſt möglichſt ähnlichen Vorbildes, die körperliche

---

res) ἀρχὴ γενέσεως leg. alleg. I. p. 43. — de conf. ling. p. 341.

155) De opif. m. p. 3. 4.

156) De migrat. Abrah. p. 416.

157) Leg. alleg. I. p. 40. — de opif. m. p. 7.

158) De opif. m. p. 7.

159) Ibid. p. 3. 6. 7.

vollbringe, ein jüngeres Abbild der ältern, welches die Gattungen (von Gegenständen γένη) sinnlich enthalte, die in dieser geistig sind. Nun ist es zwar nicht erlaubt zu sagen oder auch nur zu denken, daß die aus Vorbildern bestehende Welt an irgend einem Orte sei: indeß können wir uns vorstellen, auf welche Weise sie vorhanden sei, wenn wir ein bei uns verständliches Bild etwas weiter verfolgen. Wenn eine Stadt gebaut wird auf Veranlassung des größern Ehrgeizes eines Königs oder eines Feldherrn, der sich mit unumschränkter Gewalt bekleidet hat und zugleich in seiner Denkungsart prachtliebend seine glückliche Lage durch äußern Schmuck herausstellen will: so pflegt ein unterrichteter Baumeister hinzuzutreten, die gute Proportion [160]) und Lage des Orts in Augenschein zu nehmen und bei sich fast alle Theile der Stadt, welche fertig werden soll, zu entwerfen, Heiligthümer, Uebungsplätze, Prytaneien, Marktplätze, Häfen, Schiffshäuser, Straßen, die Einrichtung der Mauern, den Grund für öffentliche Gebäude und andere Häuser. Dann nimmt er das Bild jedes Einzelnen in seine Seele, wie in eine Wachstafel auf, und gestaltet im Geiste eine Stadt (ἀγαλματοφορεῖ νοητὴν πόλιν). Dieses Bild derselben bringt er vermöge seines Gedächtnisses immer wieder in Anregung, gräbt dessen Züge sich immer noch tiefer ein, blickt als ein guter Baumeister auf dieses Vorbild, wenn er aus Stein und Holz zu bauen anfängt und bildet die körperlichen Gegenstände jedesmal nach dem unkörperlichen Muster. Aehnliches muß man auch über Gott meinen. Da er also diese große Stadt zu schaffen gedachte, erdachte er zuerst Vorbilder für sie und nachdem er aus diesen die geistige Welt zusammengestellt hatte, vollendete er die sinnliche, indem er sich jener als Musterbildes bediente.“ [161])

---

160) So muß wol εὐρυθμία gefaßt werden, wenn wirklich, wie Mangey versichert, alle Handschriften für Einrückung dieses Wortes in die Vulgata stimmen.

161) De mundi opif. p. 29.: ἄνευ ἀσωμάτου παραδείγματος οὐδὲν ἐδημιουργεῖ τῶν ἐν αἰσθήσει. de ebriet. p. 260.: παντὸς τὸ μὲν παράδειγμα, τὸ δὲ μίμημα ὁ ποιῶν ἐποίει.

Mit der Forderung dieſer doppelten Thätigkeit von Sei
ten der weltbildenden göttlichen Mittelurſache war dieſer nun
aber von Philo nicht nur als die vor Allem erforderliche Fähig
keit die doppelte gegeben, einen ſolchen Weltplan zu bilden und
ihn gleichwie ein koloſſales Modell in die Materie überzuprägen,
ſondern es wurden daneben auch einige terminologiſche Beſtim
mungen in Betreff ihrer veranlaßt.

Da nämlich dieſe ihre Doppelfähigkeit eine dem Philo
vorzüglich empfohlne Aehnlichkeit mit dem menſchlichen Logos
oder dem menſchlichen Denk- und Sprach-Vermögen darbot:
ſo wurde dieſe Fähigkeit ſelbſt mit dem gleichen Namen bezeich
net; und da dieſelbe grade diejenige war, die für die vermit
telnde Welturſache mit der allerdringendſten Nothwendigkeit
vorlag, indem eine Welt wie ſie beſtand, ohne ſie auch gar
nicht einmal als möglich gedacht werden konnte: ſo war
Dieß die Veranlaſſung, daß auch auf dieſe Mittelurſache (ὄρ-
γανον) [162]) überhaupt dieſer Name übergetragen ward. Ein

Zwei

162) Vergl. de cherub. p. 129. — de migrat. Abrah. p. 389. (leg
alleg. III. p. 79. iſt das Wort ὄργανον vom Logos im engern
Sinne als Modell gebraucht.) In dieſem allgemeinen Sinne er
ſchien der Logos auch überhaupt als das Band, welches mit den
Himmliſchen das Irdiſche verknüpfte, als der Mittler (media
tor qu. in Exod. II. 68. p. 514.) zwiſchen den ſterblichen und
unſterblichen Geſchlechtern. „Denn ihm," ſagt Philo qu. rer
div. haer. p. 509., „dem Erzengel und älteſten Worte ge
währte der Alles erzeugende Vater als auserleſenes Geſchenk
daß er Beides begränzend (μεθόριος στὰς) das Gewordene ſch
de von dem Erſchaffenden. Er ſteht um Schutz für die bekümm
ten Sterblichen unausgeſetzt bei dem Unvergänglichen. Er iſt
ſandt von dem Herrſcher zu den Untergebenen und er freut ſi
dieſes Geſchenkes und es hochhaltend erzählt er von ihm, und
er ſpricht (Num. XVI. 48. [XVII. 13.]): „Ich ſtehe mitt
zwiſchen dem Herrn und euch. Weder bin ich ungezeugt w
Gott, noch gezeugt wie ihr, ſondern der Mittler zwiſchen b
Aeußerſten (μέσος τῶν ἄκρων ἀμφοτέροις ὁμηρεύων)." G
mäß derſelben weltvermittelnden Function überhaupt, in w
cher er den göttlichen Einfluß auf die zu bildende Materie
eigentlichſten Sinne äußerte d. h. äußerlich erſcheinen ließ, rep
ſentirte, hieß er wie das Wort der Interpret des Menſch

Zweideutigkeit der Terminologie, welche eben so sehr sie übersehen ward, eben so sehr der sorgfältigsten Berücksichtigung bedarf, wenn man sich nicht in dem Studio des Philo überhaupt und in dem über dessen Logos insbesondere verwirren will, indem der Logos im engern Sinne genommen nur die beschriebene Doppelfähigkeit des Logos im weitern Sinne umfaßt, der, wie wir später sehen werden, außer dieser noch mehre andere in sich vereinigt. [153])

geistes (de migrat. Abrah. p. 400.), der Interpret Gottes ὁ ἑρμηνεὺς λόγος leg. alleg. III. p. 99., ὁ ὑποφήτης θεοῦ λόγος de nomin. mutat. p. 1047., ja, der Name Gottes ὄνομα θεοῦ de conf. ling. p. 341. In demselben Sinne, jedoch ohne weiter auf den Logos als Logos, d. h. ohne gerade das Bildliche des Worts festzuhalten, ist er dem Ph. ein Statthalter Gottes, ὕπαρχος τοῦ θεοῦ de agricult. p. 195. — de somn. I. p. 600., ἐξάρχων de conf. ling. p. 328. Und weil wir zunächst eben nur in der sinnlichen Repräsentation des Göttlichen durch den Logos das Göttliche finden (s. oben S. 161. f.), erscheint er nun dann natürlich als das Göttliche oder als Gott, wie er uns zunächst entgegentritt leg. alleg. III. p. 99.: οὗτος ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός. — de somn. I. p. 600., von menschlicher Seite aus also als der erste Gott, obschon von göttlichem Standpunkte aus als der zweite ὁ δεύτερος θεός. Letzteres im Fragmente bei Eusebius P. E. VII. 13. Mang. T. II. p. 625. (Was sich dann nothwendig auch wieder auf die Logen, inwiefern sie als Einzeltheile den Gesammtlogos in diesem Sinne constituirten [worüber später] überdehnen ließ, de prof. p. 481.: ἄγγελοι δ' οἰκέται θεοῦ [= λόγοι] νομιζόμενοι πρὸς τῶν ἐν πόνοις καὶ δουλείαις ὑπαρχόντων θεοί.) Jedenfalls aber immer, weil die göttliche repräsentirende Kraft, als Gott ähnlich, εἰκὼν θεοῦ. Vergl. qu. rer. div. haer. p. 512. In dieser Stelle wird der Logos eben als göttlich wirkende Kraft Bild Gottes genannt. Man muß sich aber hüten, hier alle Stellen, in welchen er überhaupt mit diesem letztern Namen bezeichnet wird, zusammenzubringen, indem der göttliche Logos auch in anderer Bedeutung andere Berührungspunkte mit einem Bilde Gottes darbot, wovon später.

153) Daher der λόγος in dem weitern Sinne ὅλος ὁ λόγος im Gegensatze zu seinen Theilkräften, s. leg. alleg. III. p. 93., oder μεγαδύναμις der übrigen Kräfte de prof. p. 464.

Ehe wir jedoch zu d
die Philo in der poſtulir
beſtehenden intelligenten
nothwendig vorausſetzer
noch etwas bei der ebe
zu erläutern, warum
ſo dringend empfehlen
wichtigſten Kraft der
zur Bezeichnung die

Der Logo
zeichnete deſſen int
eine Fähigkeit,
als vor Allem
wichtige Berüh
ſtigen und der
beſchrieb, d
lichen Mitte
wol ihre
ſich nämlic
da die e
gebildet
zu d
geiſtig
licher
ſtell
hä
b

Wenn nun aber jene
ſchen Operationen der
der doppelten Wirkung
auch die beiden Potenzen
doch dieſe Zuſammenſtellung
als die früher erwähnte mit einem
Geiſt entworfenen und in die Wirklichk
werke; denn auch in dieſer leuchtet
den Intelligenz und die nur durch
Sinnlichkeit aufgehobene Identität
Aber außerdem daß ſie doch etwas
re frühere [169]) und eben deßhalb
Gegenſatzes aller Materie, würdig
die Bequemlichkeit eines Terminus
den poſtulirten Wirkungen der göttl
meinſam zum Gemde liegende Z

μεδω. — qu. in Genes. IV. 96. —
congress. qu. erudit. grat. p. 429.

169) De sacrif. p. 144.: πάντων ἄρχοντα

170) Hierin liegt auch der Grund, weßhalb
rer namentlich orientaliſchen Völker
Gottes mit einem Sprechen deſſelben
nicht nur, wie wir gleich ſehen werden,
des A. T. ſelbſt, ſondern auch die Targ
Namen Gottes umſchreibendes יי מימרא
den Honover, die Juden durch das uranf
u. a. beweiſende Belege geben, ohne daß man
einen hiſtoriſch-beſtimmenden Zuſammenhang
driner mit jenen Orientalen ſchließen dürfte,
gleich mit Näherem ſehen werden, ſchon in dem
terländiſchen hierzu Veranlaſſung fanden und
klärende Geneſis in ſich ſelbſt tragen. S. über
Lehranſichten im Allgemeinen Bäumlein Verſu
rung des Johanneiſchen Logos aus den Religion
Orients zu entwickeln. Tübingen 1828. 8. Auch
ſen's Programm über Hebr. IV. 12. 13. Königsberg
welchem er ſich mit der Entwickelung der Idee eines
Sprechens beſchäftigt.

Terminus Logos, den Ausdruck für
higkeit des Menſchen wie zu denken,
s bei jener frühern Vergleichung nicht
in Wort beſaß, mit dem man zugleich
ll zu entwerfen und die andere, dieß
tte bezeichnen können.

h noch eine andere Lieblingsanſicht un-
den entſchiedenen Vorzug des letztern
ſthaltung an demſelben vollendete. Die
derholten Malen: Gott habe geſprochen
vas Gott geſprochen habe. Worte, die
o's über das Weſen und den Anfang aller
eigenthümlichen Sinne aufgefaßt werden
aufgefaßt wurden.

hien ihm nämlich einfach als das Maß der
gen (διάστημα κοσμικῆς κινήσεως). [171])
mit auf das Anſehen hin, welches die vor-
henſchulen der damaligen Zeit, die Akade-
patetiker, die Stoa für dieſe Anſicht in An-
Allein eine ſolche Beſtimmung derſelben kam
philoniſchen Speculationen in mehrfacher Be-
Statten und fand freundliche Aufnahme, in-
e auf den erſten Anblick klar hervorging, daß
ch die Welt cauſirt, ſpäter als dieſe, oder zum
mit ihr entſtanden ſei, [172]) mithin alſo auch

di incorrupt. p. 943. — de opif. m. p. 5.: διάστη-
οῦ οὐρανοῦ κινήσεως. Oder in näherer Beſtimmung
καὶ νυκτῶν διάστημα leg. alleg. I. p. 41., was Philo
derſelben Seite mit den andern W. vertauſcht: ἡ οὐ-
χρόνου φύσιν ἔδειξαν.

Zeit", ſagt Philo de opif. m. p. 5., „war nicht vor der
ſondern ſie iſt entweder mit ihr geworden, oder nach ihr.
da ſie ein Maß der Bewegung des Himmels iſt, die Be-
ng aber nicht früher geweſen ſein darf, als das Bewegte,
ern es nothwendig iſt, daß ſie entweder ſpäter, oder zugleich
ihm entſtehe: ſo iſt es auch unumgänglich, daß die Zeit

Ehe wir jedoch zu diesen anderweiten Kräften übergehen, die Philo in der postulirten Mittelursache zur Erklärung der bestehenden intelligenten Erscheinungen in der sichtbaren Welt nothwendig voraussetzen zu müssen glaubte, ist es erforderlich, noch etwas bei der eben berührten zu verweilen und vor Allem zu erläutern, warum sich dem Philo der Terminus: Logos so dringend empfehlen konnte, daß er ihn zur Bezeichnung jener wichtigsten Kraft der göttlichen Mittelursache, ja, sogar auch zur Bezeichnung dieser selbst wählte.

Der Logos als Vermögen des Menschen bezeichnete dessen intelligente Fähigkeit zu denken und zu sprechen, eine Fähigkeit, die mit der in der intelligenten Mittelursache als vor Allem nothwendig gesetzten, allerdings schon an sich wichtige Berührungspunkte darbot; denn die Bildung der geistigen und der sinnlichen Welt war nach Dem, wie sie Philo beschrieb, das Werk derselben intelligenten (göttlichen Mittel-) Ursache und diese Welten selbst nicht sowol ihrem Wesen nach verschieden — sie entsprachen sich nämlich im Ganzen wie im Einzelnen auf das Allergenaueste, da die eine nach dem Muster der andern mit göttlicher Kunst gebildet war — als vielmehr in ihrem Verhältnisse zu dem sinnlich Gegebenen, indem die erstere, die geistige, ohne Berührung mit diesem, rein immanent im göttlichen Geiste quiescirte, während die sinnliche eine Wiederdarstellung jener im Sinnlichen war. Ganz in ähnlichem Verhältnisse sind ja auch beide, Gedanke und Wort, von derselben (menschlich-vernünftigen) Intelligenz gemeinsam erwirkt und so eng verwandt, [164]) daß letzteres nur als die sinnliche Zeichen, als die sinnliche Aeußerung des ersteren

164) Sehr wichtig ist hier die Stelle de migrat. Abrah. p. 40 μιᾶς γὰρ ἀμφοῖν (des Moses — des Symbols des reinen Geistes, und des Aaron — des Symbols der Beredsamkeit in Beziehung auf Exod. IV. 14.) οὔσης τῆς λογικῆς φύσεως μητρος ἀδελφὰ δήπου τὰ γεννήματα ἐπίσταμαι — — — δόξαν μὲν γὰρ τὸ καταλαμβάνειν, προφορᾶς δὲ τὸ λαλ u. öfters. Anderswo wird in diesem Sinne, namentlich mit R

cheint,[165]) oder wie ſich Philo, freilich in einer dem griechiſchen Genius eigenthümlichen Weiſe auch ausdrückt, beide als zwei Relationen deſſelben Logos betrachtet werden müſſen. Dieß de migrat. Abrah. p. 399.: „Der menſchliche Logos iſt ein doppelter: der eine gleicht einer Quelle, der andere dem Abfluſſe derſelben, der Quelle der, welcher in der Seele befindlich iſt (ὁ λόγος ὁ ἐν διανοίᾳ, ἐνδιάθετος,[166]) der Gedanke), die Aeußerung aber durch Mund und Zunge (προφορικὸς δὲ ὁ ἀπὸ στόματος καὶ γλώττης, προφορικός, das Wort)[167]) dem Abfluſſe.[168])

ſicht auf das Brüderpaar Moſes u. Aaron, deren ſymboliſche Bezeichnungen, Gedanke u. Wort, verſchwiſtert genannt, ſo de eo qd. det. p. 178. Dieſe enge Verwandtſchaft legt er auf der folgenden S. treffend u. ſchön durch die aus der Erfahrung entlehnte Bemerkung dar: pectus est, quod disertum facit. Vergl. auch hiermit die Stellen des alexandriniſirenden Jeſus Sirach XXIV. 3.: ἐγὼ (ἡ σοφία) ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον. XXXVII. 16.: ἀρχὴ παντὸς ἔργου λόγος καὶ πρὸ πάσης πράξεως βουλή.

165) Die Hauptſtelle quod det. pot. insid. p. 178.: οὗτος ὁ λόγος (ὁ προφορικὸς) ἐμοί τε καὶ σοι καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις φωνεῖ τε καὶ καλεῖ καὶ ἑρμηνεύει τὰ ἐνθυμήματα καὶ προσεξέρχεταί γε ὑπαντησόμενος, οἷς ἡ διάνοια λελόγισται. Ἐπειδὰν γὰρ ὁ νοῦς ἐξαναστὰς πρός τι τῶν οἰκείων ὁρμὴν λάβῃ, ἢ κινηθεὶς ἔνδοθεν ἐξ ἑαυτοῦ ἢ δεξάμενος ἀπὸ τῶν ἐκτὸς τύπους διαφέροντας, προφορεῖ τε καὶ ᾠδίνει τὰ νοήματα· καὶ βουλόμενος ἐπιστεῖλαι ἀδυνατεῖ μέχρις ἂν ἡ διὰ γλώττης καὶ τῶν ἄλλων φωνητηρίων ὀργάνων ἠχὴ δεξαμένη, μαίας τρόπον, εἰς φῶς προαγάγῃ τὰ νοήματα. Φωνὴ δὲ τηλαυγεστάτη νοημάτων ἐστὶν αὕτη, καθάπερ γὰρ τὰ ἀποκείμενα ἐν σκότῳ κέκρυπται, ἕως ἂν ἐπιλάμψαν φῶς αὐτὰ δείξῃ, τὸν αὐτὸν τρόπον τὰ ἐνθυμήματα ἐν ἀοράτῳ χωρίῳ, διάνοια, ταμιεύεται, μέχρις ἂν οἷα φῶς ἐναγάσασα ἡ φωνὴ πάντα ἐκκαλύψῃ.

166) Mos. II. p. 672.: ὁ κατὰ διάνοιαν. de prof. p. 468.

167) ὁ προφορικὸς λόγος de migrat. Abrah. p. 400. — qd. det. pot. ins. sol. p. 162. 178. — Mos. II. p. 672. — de conf. ling. p. 328. — de prof. p. 468., wo auch λ. προφορᾶς, ὁ κατὰ προφορὰν de poster. C. edit. Mg. I. p. 244. — ὁ γεγονὼς λόγος ibid. p. 245.

168) Leg. alleg. II. p. 1091.: (ἡ λογικὴ δύναμις) δίττη, ἡ μὲν καθ' ἣν λογικοὶ ἐσμεν νοῦ μετέχοντες, ἡ δὲ καθ' ἣν διαλεγό-

Wenn nun aber ſchon auf dieſe Weiſe die charakteriſtiſchen Operationen der göttlichen intelligenten Mittelurſache mit der doppelten Wirkung menſchlicher Intelligenz und mithin auch die beiden Potenzen ſelbſt nahe zuſammentraten: ſo war doch dieſe Zuſammenſtellung an ſich in keiner Weiſe treffender, als die früher erwähnte mit einem Künſtler und mit einem im Geiſt entworfenen und in die Wirklichkeit übergetragenen Kunſtwerke; denn auch in dieſer leuchtete die Einheit der erzeugenden Intelligenz und die nur durch verſchiedene Verhältniſſe zur Sinnlichkeit aufgehobene Identität beider Erzeugniſſe hervor. Aber außerdem daß ſie doch etwas geiſtigerer Natur als jene frühere [169]) und eben deßhalb des Göttlichen, als des Gegenſatzes aller Materie, würdiger war, [170]) bot ſie auch die Bequemlichkeit eines Terminus dar, der die jenen beiden poſtulirten Wirkungen der göttlichen Mittelurſache gemeinſam zum Grunde liegende Fähigkeit derſelben bezeich-

---

μεθα. — qu. in Genes. IV. 96. — de animal. §. 12. — de congress. qu. erudit. grat. p. 429.

169) De sacrif. p. 144.: πάντων ἄριστον μαθημάτων ὁ λόγος.

170) Hierin liegt auch der Grund, weßhalb in dem Ideenkreiſe mehrer namentlich orientaliſchen Völker die wirkende Thätigkeit Gottes mit einem Sprechen deſſelben verglichen ward; wie nicht nur, wie wir gleich ſehen werden, die Auffaſſungsweiſe des A. T. ſelbſt, ſondern auch die Targumiſten durch ihre den Namen Gottes umſchreibendes מימרא דיי, die Zendlehre durch den Honover, die Inder durch das uranfängliche Wort Om u. a. beweiſende Belege geben, ohne daß man daraus auf irgend einen hiſtoriſch-beſtimmenden Zuſammenhang unſerer Alexandriner mit jenen Orientalen ſchließen dürfte, da ſie, wie wir gleich mit Näherem ſehen werden, ſchon in dem urſprünglich Vaterländiſchen hierzu Veranlaſſung fanden und überhaupt ihre eigne klärende Geneſis in ſich ſelbſt tragen. S. über jene orientaliſchen Lehranſichten im Allgemeinen Bäumlein Verſuch die Bedeutung des Johanneiſchen Logos aus den Religionsſyſtemen des Orients zu entwickeln. Tübingen 1828. 8. Auch Olshauſen's Programm über Hebr. IV. 12. 13. Königsberg 1825., welchem er ſich mit der Entwickelung der Idee eines göttlichen Sprechens beſchäftigt.

ete, nämlich eben den Terminus Logos, den Ausdruck für
ie Eine intelligente Fähigkeit des Menschen wie zu denken,
o auch zu sprechen, was bei jener frühern Vergleichung nicht
er Fall war, da man kein Wort besaß, mit dem man zugleich
ie Fähigkeit, ein Modell zu entwerfen und die andere, dieß
Modell auszuführen, hätte bezeichnen können.

Hierzu trat endlich noch eine andere Lieblingsansicht un-
ers Philosophen, die den entschiedenen Vorzug des letztern
Bildes und die treue Festhaltung an demselben vollendete. Die
Schrift erzählt zu wiederholten Malen: Gott habe gesprochen
nd es sei geworden, was Gott gesprochen habe. Worte, die
n den Ansichten Philo's über das Wesen und den Anfang aller
ait in einem ganz eigenthümlichen Sinne aufgefaßt werden
nnten und von ihm aufgefaßt wurden.

Die Zeit erschien ihm nämlich einfach als das Maß der
ttlichen Bewegungen (*διάστημα κοσμικῆς κινήσεως*). [171])
ieß allerdings wol mit auf das Ansehen hin, welches die vor-
glichsten Philosophenschulen der damaligen Zeit, die Akade-
ie, die der Peripatetiker, die Stoa für diese Ansicht in An-
pruch nahmen; allein eine solche Bestimmung derselben kam
uch an sich den philonischen Speculationen in mehrfacher Be-
ehung trefflich zu Statten und fand freundliche Aufnahme, in-
em Dieß aus ihr auf den ersten Anblick klar hervorging, daß
ie Zeit, als durch die Welt causirt, später als diese, oder zum
chsten zugleich mit ihr entstanden sei, [172]) mithin also auch

---

171) De mundi incorrupt. p. 943. — de opif. m. p. 5.: *διάστημα τῆς τοῦ οὐρανοῦ κινήσεως.* Oder in näherer Bestimmung *ἡμερῶν καὶ νυκτῶν διάστημα* leg. alleg. I. p. 41., was Philo selbst auf derselben Seite mit den andern W. vertauscht: *ἡ οὐρανοῦ κίνησις χρόνου φύσιν ἔδειξεν.*

172) „Die Zeit", sagt Philo de opif. m. p. 5., „war nicht vor der Welt, sondern sie ist entweder mit ihr geworden, oder nach ihr. Denn da sie ein Maß der Bewegung des Himmels ist, die Bewegung aber nicht früher gewesen sein darf, als das Bewegte, sondern es nothwendig ist, daß sie entweder später, oder zugleich mit ihm entstehe: so ist es auch unumgänglich, daß die Zeit

weder Gott [173]) noch auch die Weltbildung ſelbſt in (die) Zei

gleichen Alters mit der Welt, oder jünger ſei, als ſie. Es un
ternehmen, ſie für älter zu erklären, würde in der That unphil
ſophiſch ſein.“ Ganz ähnlich leg. alleg. I. p. 41., wo er es ebe
deßhalb für ἀνηθὲς erklärt, wenn Jemand die Schöpfung d
Welt in (der) Zeit annehmen wollte. Vergl. auch qd. D. sit im
mut. p. 298.: „Gott“, ſagt Ph. daſelbſt, „iſt der Urheber d
Zeit; denn er iſt der Vater ihres Vaters. Der Vater der Ze
iſt die Welt, deren Bewegung den Urſprung jener erklärt. G
ſteht die Zeit gegen Gott in dem Verhältniſſe eines Enkels
u. de sacrific. p. 140.

173) Qd. D. sit immutab. p. 298.: „Wenn ſich dieſe ſichtbare We
bewegt: ſo läßt ſie die Zeit hervorgehen und wahrnehmbar we
den, ſo daß bei Gott (dem Vater der Welt) Nichts zukünft
iſt, bei ihm, der ſich den Schranken der Zeit entzieht. De
ſeine Fortdauer (βίος) iſt nicht Zeit (χρόνος), ſondern das Vo
und Muſterbild der Zeit, die Ewigkeit (τὸ ἀρχέτυπον
χρόνου καὶ παράδειγμα αἰὼν); in der Ewigkeit aber iſt Nic
vorübergegangen, noch zukünftig, ſondern iſt nur vorhande
de sacrif. p. 143.: μηδὲν ἡγεῖσθαι παρ' αὐτῷ (θεῷ δὲ)
λαιὸν ἢ συνόλως παρεληλυθὸς, ἀλλὰ γενόμενον ἀεί ὂν
ὑφεστηκός. Inzwiſchen war nach Ph. in dieſer Ewigk
Gottes keineswegs alle Aufeinanderfolge a
gehoben. Vielmehr betrachtete er ſie, was auch ſchon
der eben a. St. hervorgeht, als Vorbild der Zeit in
geiſtigen Welt, wie er denn auch ein ſolches ſeinen
derſätzen zu Folge, nach denen alles Irdiſche ſein Vorbild
Himmliſchen hatte, annehmen mußte. Ein ſolches Ver
mußte mit der Zeit in ſo weit parallel laufen, als dieſe
ihre unterſcheidenden Merkmale aus der Verbindung mit
Sinnlichen entlehnte, und da er nun angenommen hatte,
eben aus letzterer, oder deßhalb, weil dieſe ſinnliche
geworden, ein Zeitmaß überhaupt ſeinen Anfang genom
habe, d. h. ein Früher, Gleichzeitig und Später; Vergan
heit, Gegenwart und Zukunft gedacht werden könne: ſo erk
ſich Ph. jene Anſicht über das vorbildliche Muſter der Zeit,
über die Ewigkeit, in welcher zwar keine zeitliche Succe
(χρόνου μῆκος) geſucht werden dürfe, die nur von ſinnli
Verhältniſſen hervorgerufen würde, in welcher aber wol,
in dem geiſtigen Analogon der Zeit, eine geordnete
einanderfolge (τάξις) ſich vorfinde, die er nicht ang
ſener als mit der der Zahlen vergleichen konnte, indem auch

falle.[174]) Folgerungen, die ſich mit der bisher aufgeſtellten Idee von Gott nicht nur ſehr wol vertrugen, ſondern dieſelbe, namentlich die Unveränderlichkeit Gottes, in einer neuen und ge-

---

ſe nach einander folgen, obgleich ſie damit keine Zeitſucceſſion bedingen. Vergl. de opif. m. p. 3. 5. 6. Ganz ähnlich Kant. Indem er die Aprioritát der Begriffe Urſache und Wirkung dadurch beweiſen will, daß er durch ſie die Anordnung unſerer Wahrnehmungen fixirt werden läßt und Dinge berührt, bei welchen Urſache und Wirkung zugleich zu ſein ſcheint; ſo bei einer Kugel, die in ein Kiſſen ein Grübchen drückt, ſagt er (Krit. d. reinen Vernunft S. 248. 5. Ausg.): „daß es hierbei bloß auf die Anordnung der Zeit, nicht auf die Aufeinanderfolge derſelben ankomme". Mochte aber auch Letzteres als denkbar zugelaſſen werden: ſo blieb doch Ph. immer der unvorſichtigen Annahme ſchuldig, daß ohne unſer Zeitmaß auch überhaupt keine Zeitſucceſſion möglich ſei, was ſich denn freilich auf die oben erläuterte irrige Anſicht über Zeit überhaupt baſirte.

174) Dieß war natürlich ſchon mit dem Andern gegeben, daß in Gott, den Weltbildner, keine Zeit falle. Wie dieſer Gott Alles zugleich war, mußte er auch Alles zugleich ſchaffen. Vergl. de opif. m. p. 3.: *οὐκ προσεδεῖτο τοῦ χρόνων μήκους ὁ ποιῶν· ἅμα γὰρ πάντα ὁρᾷν εἰκὸς θεόν.* Inzwiſchen wollte und konnte Ph. doch auch hier eine geordnete Aufeinanderfolge nicht aufgeben, die ſich dann wieder an jene, wenn ſchon zeit- doch nicht ſucceſſionsloſe Ewigkeit Gottes anſchloß. „Wenn auch der Schöpfer Alles zugleich erſchuf," ſagt er ibid. p. 6.: „ſo entſtand doch das ſchön Gewordene nichts deſto weniger in Ordnung; denn in Unordnung iſt nichts Schönes. Die Ordnung aber iſt die Aufeinanderfolge und das Band vorhergehender und nachfolgender Gegenſtände, wenn auch nicht in der Ausführung, doch in den Gedanken der Werkmeiſter." Auf eine ſolche zeitloſe, wenn auch ſucceſſive Hervorbringung alles Deſſen, was geworden iſt, deutet er auch die Stellen der Schrift, in welchen gewiſſer Zeitverhältniſſe bei der Schöpfung gedacht wird. So de mundi opific. p. 5. die Worte: „Im Anfange ſchuf Gott". Nachdem er nachgewieſen zu haben glaubt, daß die Welt nicht in der Zeit erſchaffen ſein könne, bemerkt er zu ihnen: „Da nun das Wort „„Anfang"" hier nicht vom Zeitanfange (*ἡ κατὰ χρόνον*) genommen werden darf: ſo möchte es angemeſſen ſein, zu glauben, daß der Zahlanfang (*ἡ κατ' ἀριθ-*

sichertern Stellung erblicken ließ. Letztere besonders war vollständig und in ihrem ganzen Umfange erwiesen, sobald in Gott thatsächlich kein Früher und kein Später fiel und konnte gefährdet erscheinen, sobald das Gegentheil eintrat. Was sich verändern soll, muß jetzt anders, ein andermal wieder anders sein. Bleibt Etwas immer in derselben Zeit, oder vielmehr außer aller Zeit in demselben zeitlosen Vorhandensein: so muß es auch immer Dasselbe bleiben, da es ja nicht zugleich Etwas sein und dasselbe auch nicht sein kann. — Wie hätte der zeitlose Gott Etwas bereuen können? Den Entschluß, welchen ich jetzt fasse, vermag ich nicht zu bereuen indem ich ihn fasse. Wie hätte Gott einen Plan, gefaßt für die Zukunft, ändern können? Er, der sich auch nicht nach dem, menschlicher Schwachheit ungewissen, Zukünftigen zu bestimmen bedarf, da ihm weder Etwas zukünftig noch ungewiß ist? [175]) Diesen für ihn so sehr wichtigen Zusammenhang zwischen der

---

μὸν) bezeichnet werde und daß das: „„Im Anfange schuf er““ gleichbedeutend sei mit dem Andern: Zuerst schuf er den Himmel.“ u. s. w. Aehnlich urtheilt er ibid. p. 3. über die 6 Schöpfungstage, die er nicht deßhalb genannt glaubt, weil Gott irgend einer Zeitlänge zur Schöpfung bedurft habe, sondern weil für das Werdende eine Ordnung nöthig gewesen sei. S. leg. alleg. I. p. 41.

175) Durch diese Ansicht war auch der natürliche Grund zu der Ausgleichung zwischen dem göttlichen Vorherwissen und den menschlich-freien Handlungen gelegt, welche für Gott dergleichen überhaupt nicht für zukünftig und sie daher durch jenes Vorherwissen für nicht mehr bedingt achtet, als irgend eine andere Handlung dadurch ist, daß sie gegenwärtig wahrgenommen wird. Eine Ausgleichung, die sich auch bei Philo (qd. D sit immutab. p. 297.: ἐπειδήπερ οὐδ' ἡ μελλόντων ἀϊδιότης αὐτῷ συμβατή· οὔτε γὰρ ἄϊδιον οὔτε μέλλον ἐστὶ θεῷ οὐδέν angedeutet findet, aber erst von Plotin den Spätern auf das Nachdrücklichste erfolgreich empfohlen ward; s. m. Schrift de praescientiae divinae c. libertate hum. concordia (Lips. 1839.) p. 71. Die Nothwendigkeit aber, daß Gott Alles auch selbst das frei Gewirkte voraussehen müsse, schloß sich bei Philo, um Dieß gleich hier mit zu erwähnen, durch die Unveränderlichkeit

zeitlosen Fortdauer oder Ewigkeit (αἰών) und Unveränderlichkeit Gottes hebt Philo in der eben angegebenen Weise sehr dringend hervor in s. B. quod Deus sit immutabilis p. 297. sq.

Wenn es aus diesen Bemerkungen zunächst klar geworden ist, wie Philo einer solchen bequemen Tagesansicht über Zeit, die alle Zeit mit unserm Zeitmaße nach Jahren, Monden und Tagen identificirt, überhaupt gern seinen Beifall schenken konnte: so ergibt sich nun aber auch leicht der eigenthümliche Sinn, den er den erwähnten Worten der Schrift: „daß Gott gesprochen habe und geworden sei, was er gesprochen" unterlegte und wie diese zur wirksamsten Empfehlung des Terminus: Logos haben dienen können. Zeit nämlich, welche diese beiden Acte hätte trennen können, gab es nun für Philo noch nicht, als die Welt geschaffen wurde; jene entstand ja erst mit dieser. So konnte denn Nichts mitten inne liegen, was Wort und Schaffen bei Gott trennte, sie waren zugleich [176]) und sonach identisch. So schließt Philo selbst und fast mit gleichen Worten de sacrif. Ab. et C. p. 140.: „Dieser Lehrer (Gott) eilt der Zeit noch zuvor, die nicht einmal da mitwirkte, als er das All erzeugte, weil sie selbst erst zugleich mit entstand, als die Welt ward; denn Gott spricht und handelt zugleich (ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει) und stellt Nichts zwischen diese Zwei. Ja, wenn es nothwendig ist eine noch wahrere Lehre in Anregung zu bringen, das Wort ist seine That (ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ)." [177]) Hierauf deutete er auch (de decal. p. 750. 1.) die Stelle Exod. XX. 18. (15.): „das ganze Volk sah die Stimme", nämlich Gottes, der die Gesetze verkündigte,

---

Gottes an dessen Vorsehung an. Gott würde nämlich in der Leitung der Welt (über welche später) sich öfter selbst ändern müssen, wenn er das Zukünftige nicht vorhersähe. S. qd. D. sit immutab. p. 297. — de vit. M. I. p. 655.

176) So ganz auch Aristobulus bei Euseb. P. E. XIII. 12. p. 664. Vergl. auch Jesus Sirach XLII. 15.: ἐν λόγοις κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ.

177) Aus der etwas ungenauen Fassung dieser Lehre erklärt es sich, warum der Logos als sehr schnell (ὀξυκινητότατος) ge-

wie ſie mitten aus dem Feuer, das vom Himmel herabſtrömte, erſchütternd heraustönte. „Des Menſchen Stimme“, fügt er erläuternd hinzu, „iſt zwar nur hörbar, aber Gottes Stimme in Wahrheit ſichtbar; denn was Gott nur immer ſpreche iſt nicht Wort ſondern Werk, welches vielmehr die Augen als die Ohren wahrnehmen.“ [178]) Und oft noch anderwärts ſtellt Philo dieſe Behauptung ohne Zweifel und ohne Beweis auf. [179])

Durch dieſe Wendung ward der Schauplatz verändert. Die Vergleichung wurde der niedern Sphäre als Vergleichung enthoben und ward zur Wirklichkeit. Im eigentlichen Sinne erſchien jetzt die geiſtige Welt als Gedanke und die ſinnliche Welt als Wort Gottes. Und nun konnte auch die göttlich vermittelnde Kraft indem ſie als befähigt gedacht wurde beide Welten hervorzubringen nicht bezeichnender, nicht wahrer benannt werden, als durch den Namen des göttlichen Logos, oder die göttliche Befähigung zu denken und zu ſprechen.

Mit dieſer Bezeichnung war nun aber auch zugleich eine bequeme Unterlage geboten die beiden Stadien des Logos im engern Sinne terminologiſch zu trennen und wenn man die Vorliebe und die Conſequenz, mit welcher Philo den menſchlichen Logos zur vergleichenden Bezeichnung der göttlich vermittelnden Kräfte anwendet (wovon wir ſo eben die vorzüglichſten Gründe beigebracht haben, dieſelben aber ſpäter noch mit andern, hier noch nicht ganz verſtändlichen vermehrt werden), neben die Eintheilung ſtellt, die Philo in erſterm hervorhob, nach welcher er theils immanent (ἐνδιάθετος) e

---

ſchildert wird, ſo in der bezeichneten Stelle etwas weiter unten. Vergl. auch de cherub. p. 112. — de sacrif. p. 140.; p. 14 ſtellt er ſogar ταχεῖαν καὶ ἄχρονον θεοῦ δύναμιν zuſammen.

178) Τὴν μὲν γὰρ ἀνθρώπων (φωνὴν) ἀκουστὴν εἶναι συμβέβηκε ὁρατὴν δὲ ὡς ἀληθῶς τοῦ θεοῦ. Διά τι; Ὅτι, ὅσα ἂν λέγῃ θεὸς οὐ ῥήματά ἐστιν ἀλλ' ἔργα, ἅπερ ὀφθαλμοὶ πρὸ ὤτων διακάζουσιν. Cf. de migrat. Abrah. p. 443.

179) De opif. m. p. 3. — de vit. Mos. II. p. 646. u. ö.

Hervorrufen des Gedankens; theils transeunt (προφορικὸς) eine Erzeugung des Worts ſei: ſo möchte man ſich wol leicht verſucht finden, anzunehmen, daß hiernach auch die beiden Aeußerungen des weltbildenden Logos unterſcheidend bezeichnet worden wären, ſo daß letzterer inſofern er ſich in Bildung der Planenwelt bewegte und mithin ſeine Thätigkeit in Hervorrufung von Gedanken äußerte, wodurch er dem menſchlichen Logos, als Denkvermögen, analog war, wie dieſer in ſolchem Falle ἐνδιάθετος; und inſofern die Bildung der ſinnlichen Welt von ihm abgeleitet wurde und mithin ſeine Wirkſamkeit mit der Hervorbringung des Worts durch den menſchlichen Logos, als Sprachfähigkeit, zuſammenzuſtellen war, wie dieſer bei ſolcher Thätigkeit προφορικὸς genannt worden ſei: allein man würde doch irren, wenn man annähme, daß er ſelbſt in Uebertragung dieſer anderweiten terminologiſchen Bezeichnungen thatſächlich vorausgegangen ſei. Sie findet ſich in keinem ſeiner uns erhaltenen Bücher. [180]) Inzwiſchen legte er ſie doch eben durch jene Zuſammenſtellungen öfters ſo nahe, daß Beides leicht zu erklären iſt, wie ſeine Schüler zu ihrem Gebrauche hingeführt und wie ſeine Geſchichtſchreiber jezuweilen verleitet wurden, zu lehren, daß Philo ſelbſt hierin der Vorgänger geweſen ſei. Am nächſten wol noch im 2. B. de vit. Mos. p. 672.: „Doppelt iſt der Logos", ſagt er hier, „ſowol in dem Alle als in der Natur des Menſchen; im Alle umgibt der eine (ὁ περὶ) die körperloſen und vorbildlichen Muſter, aus denen die geiſtige Welt zuſammengeknüpft iſt, und der andere die ſichtbaren Gegenſtände, welche Nachahmungen und Abbildungen jener Vorbilder ſind, woraus denn dieſe ſinnliche Welt entſtand. Im Menſchen iſt der eine immanent (ἐνδιάθετος), der andere transeunt (προφορικὸς), jener wie die Quelle, von welcher dieſer abfließt. Jenes Gebiet iſt der Geiſt, dieſes behufs der Hervorbringung (κατὰ προφοράν) iſt die Zunge und

180) Vergl. jedoch die Stelle de nom. mutat. p. 1065., wo Philo von einem ἐνδιάθετος θεοῦ υἱὸς ſpricht, mit Dem, was in der Ethik des Philo an ſ. O. über dieſe Stelle geſagt werden muß.

der Mund und die übrigen Sprachorgane.“ [181]) Vielmehr wenn Philo die Theilkräfte des weltbildenden Logos (im engern Sinne), die immanente und die transeunte getrennt hervorheben und sich deßhalb des unbestimmten Ausdrucks des göttlichen Logos nicht bedienen, [182]) diesen auch nicht grade durch anderweit Hinzugefügtes näher bezeichnen wollte: so ging er zwar nicht aus dem ihm einmal gewohnten Bilde heraus, bediente sich aber hierbei solcher Worte, die die besondern Eigenthümlichkeiten jener Theilkräfte in jenes Bild gefaßt bezeichneten und nannte die allerdings mehr theoretische Fähigkeit jener Mittelursache sich einen Weltplan zu entwerfen, deren Weisheit (ἐπιστήμη, ἡ θεία καὶ οὐράνιος σοφία), [183]) wie solche ja auch den Plan menschlicher Rede entwirft, und die mehr praktische Fähigkeit jener den Weltplan durchzuführen, die redende (τὸ ῥῆμα), [184]) bei welcher letztern Bezeich-

181) Es ist jedenfalls sehr zufällig, daß sich Philo des Ausdrucks eines göttl. Logos ἐνδιάθετος und προφορικὸς nicht bedient; denn die Idee dieser doppelten göttlichen Kraft lag bei ihm vollständig vor, wie Dieß die ganze oben gegebene Darstellung durch sich selbst belegt. Dieselbe Idee leitete ihn auch sichtlich, wenn er zuweilen die ἀλήθεια und δήλωσις oder die Urim und Thummim im Brustschilde des Hohenpriesters (λόγιον, LXX λόγιον τῶν κρίσεων, aus welchem Namen auch die erleichterte Zusammenstellung mit dem Logos) mit dem doppelten Stadio des göttl. Logos verglich und in jenen eine Hindeutung auf dieses zu finden glaubte; denn allerdings konnte die ἀλήθεια leicht und namentlich im Gegensatze zu der δήλωσις als eine in Gott ruhende angesehen werden; vergl. de judic. p. 720. — qu. in Exod. II. 110. und 116. Anders erklärt er die δήλ. u. ἀλήθ. leg. alleg. III. p. 83., nämlich als erforderliche Prädicate der menschlichen Rede.

182) Was jedoch oft geschieht. So ist der Logos de opif. m. p. 4. die göttliche Denkfähigkeit, in welcher die geistige Welt ist und durch welche sie hervorgerufen ward. In diesem Sinne ist auch das Wort λόγος genommen, wenn es de opif. m. p. 7. heißt: ὁ ἀσώματος κόσμος ἱδρυθεῖς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ.

183) Leg. alleg. I. p. 48. 54. — de ebriet. p. 344. u. ö.

184) De sacrif. p. 131.: διὰ ῥήματος τοῦ πατρὸς ὁ σύμπας κόσμος ἐδημιουργεῖτο. Es identificirt sich dieß W. ῥῆμα vollkom-

nung die Zweideutigkeit, die in dem Worte Logos lag, hinwegfiel.

Aus dem Gegebenen ergibt ſich nun auch von ſelbſt, in welchem Verhältniſſe ſich Philo die göttliche Weisheit zu dem göttlichen Logos dachte. Sie war eine Theilkraft deſſelben und bezeichnete die in der weltbildenden Mittelurſache (dem Logos) nothwendig zu poſtulirende Fähigkeit weiſe zu disponiren.[185]) Da nun aber eine ſolche Fähigkeit erſt alle übrigen, die zur Erklärung der intelligenten Erſcheinungen in der ſichtbaren Welt poſtulirt werden mochten, möglich oder doch ihrem Zwecke entſprechend werden ließ: ſo mußte ſie offenbar die aller-

---

men mit einem redenden Gotte, nur daß Letzteres in die gegenwärtige Zeit, Erſteres in die vergangene geſtellt wird; denn hier heißt es, daß indem Gott einmal geſprochen habe, die Welt geworden ſei. Uebrigens wechſelt an dieſer Stelle gleich der λόγος mit dem ῥῆμα ab; kann es auch, indem erſterer der allgemeinere Begriff iſt und das Wort mit in ſich faßt, während das ganze geiſtige Element des λόγος ſo wie auch die Redefähigkeit in ῥῆμα ſich nicht vorfand. — Eine Stelle, in welcher der Logos oder Gott als redender, d. h. dieſe ſinnliche Welt hervorbringender, wirklich ὁ λέγων genannt würde, iſt mir nicht bekannt. Die Stellen, in welchen Gott entweder mit dieſem Namen (de sacrif. p. 140. 141. — de prof. p. 464.) oder dem verwandten ὁ λαλῶν (ibid. p. 465.) bezeichnet wird, beziehen ſich in ganz eigenthümlicher Deutung auf die Hervorbringung des Logos überhaupt mit allen ſeinen Sonderkräften.

185) Aus dieſem Verhältniſſe erklären ſich alle die Stellen leicht, durch welche Diejenigen, die ohne mit Philo philoſophiſch vertraut zu ſein ihr Urtheil über ihn abgeben, beweiſen wollen, daß ihm ſein Logos und ſeine Sophia vollſtändig identiſch ſeien, indem dieſe Ausdrücke als gleichbedeutend abwechſelten. Es ergibt ſich leicht, wie Philo einen Unterſchied feſthalten und doch zuweilen ſtatt der Sophia den Logos (jedoch nicht umgekehrt) nennen konnte, da dieſer auch jene mit umfaßte. Von dieſem Standpunkte aus müſſen die Stellen erledigt werden, die auch Öfrörer (a. a. O. I. 1. S. 225.) urgirt, wie de somn. II. p. 1141. cl. leg. alleg. I. p. 52. (Dieſe Stelle nur in argem Mißverſtändniſſe. S. gleich.) qd. det. pot. insid. p. 176. u. a.

wichtigste Stelle in dem geistigen Reiche der Mittelursachen einnehmen und, nächst der Endursache aller Dinge selbst, den entscheidendsten Einfluß auf die Entstehung derselben üben. Eben Dieß wollte Philo bezeichnen, wenn er die göttliche Weisheit als Gattin des höchsten Wesens [186]) und wie dieses als Vater, so sie als Mutter des Alls darstellte, oder sie auch das erste Werk Gottes nennt, welches nothwendig vor jedem andern vorausgesetzt werden müsse. [187]) Eine der wichtigsten Stellen ist in dieser Beziehung in dem Buche de ebrietate p. 244. Um das Abscheuliche der zu großen Liebe zum Weine nachzuweisen, unter welchem er hier das veranlassende Gift zu Thorheiten und Unanständigkeiten versteht, beruft er sich auf das Gesetz Mosis (Deuteron. XXI. 18. f.), nach welchem Eltern Söhne, die sie öfters vergebens von Vergehungen abgemahnt hätten, vor die Aeltesten ihrer Stadt und an die Thore ihres Ortes führen und dort Strafe für jene fordern könnten. Unter diesen Vergehungen werde als die letzte und, wie Philo meint, zugleich als die bedeutendste die Trunkenheit bei Gastgelagen bezeichnet. Philo billigt es, daß ein solcher Verbrecher Diejenigen zu Anklägern haben solle, die als seine natürlichen Verbündete anzusehen seien, Vater und Mutter, während es Pflicht für diese sei, jegliche Zurechtweisung und Züchtigung zu übernehmen, so lange jener noch fähig ist gerettet zu werden. „Die Bezeichnungen Vater und Mutter",

---

186) Nach einer andern Seite hingewandt εἴκων καὶ ὅρασις θεοῦ leg. alleg. I. p. 48., da sie Gott im wichtigen Einflusse auf die Hervorbringung der Welt ähnlich war; wie Dieß auch bei dem Logos diese Bezeichnungsweise herbeiführte s. oben Note 162.

187) Leg. alleg. II. p. 1103.: σοφία τ. θ., ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων. Daher im eminenten Sinne auch Tochter Gottes genannt de profug. p. 458. Aus dieser Ursache wird sie leg. alleg. I. p. 48. auch schlechthin ἀρχὴ genannt. Wenn auch in der nämlichen Rücksicht der λόγος ἀρχὴ genannt wird (s. oben Note 154.), so geschieht Dieß in dem Note 185. dieses Kap.'s erläuterten Verhältnisse. Streng genommen waren beide nicht ἀρχὴ, sondern allein das Urwesen, s. S. 120. Note 12.

führt er fort, „sind Mehren gemeinschaftlich, aber ihre Geltung ist verschieden. So können wir ohne Bedenken mit Recht sagen, daß der Bildner, welcher das All bewerkstelligt hat, zugleich auch Vater des Gewordenen sei, die Mutter aber die Weisheit des Schöpfers (ἡ τοῦ ποιήσαντος ἐπιστήμη), mit welcher Gott, indem er ihr, nicht aber wie ein Mensch, beiwohnte, das Gewordene erzeugte und daß diese empfangend den Samen Gottes nach vollendeten Wehen den einzigen und geliebten sinnlichen Sohn, diese Welt, geboren habe. Wenigstens wird die Weisheit bei einem Derer, die zu dem göttlichen Chore gehören (Proverb. VIII. 22. ff.), so über sich selbst redend eingeführt: „„Gott schuf mich als das erste seiner Werke und vor Aeonen gründete er mich““. Denn es war nothwendig, daß Alles, was entstand, jünger war als die Mutter und Wärterin des Alls (μήτηρ καὶ τιθήνη τῶν ὅλων).“ [188])

Indeß wenn gleich auf der einen Seite aus dem nothwendigen Zusammenhange seiner Philosopheme, wie aus den angeführten Stellen klar ist, daß Philo Weisheit als die unentbehrlichste Fähigkeit in der göttlichen Mittelursache betrachtete, die die in der sinnlichen Welt sichtbare Intelligenz erklären sollte: so konnte er sie doch eben vermöge des von ihm aufgestellten Begriffes nicht als unmittelbare Ursache dieser sinnlichen Weltbildung ansehen, da sie als theoretische Fähigkeit nur eine geistige Welt oder einen Weltplan zu entwerfen hatte, jene aber erst durch Ausführung eines solchen hervorgerufen ward. Wenn nun aber Philo dennoch die göttliche Weisheit zu wiederholten Malen als weltbildende Kraft bezeichnet: [189]) so ist Dieß nur in ganz ähnlicher Weise zu fassen, wie Philo selbst den höchsten Gott als welt-

188) Vergl. auch quod det. p. 176.: αὕτη (σοφία) οἷα μήτηρ τῶν ἐν κόσμῳ γενομένων, und schon früher p. 165.: πατὴρ μὲν ὁ γεννήσας τὸν κόσμον, μήτηρ δὲ ἡ σοφία, δι' ἧς ἀπετελέσθη τὸ πᾶν. — de prof. p. 466. — leg. alleg. II. p. 1096.

189) Qu. rer. div. haer. p. 508. — de migrat. Abrah. p. 394.

bildend betrachtet. [190]) Er ſtellt dann ſeine Anſichten ſtatt in der ſeinem Syſteme allerdings entſprechenden und bei rigorös-philoſophiſcher Sprache allerdings zu erwartenden negativen Form, daß Nichts von alle Dem in der Welt, Deſſen zweckmäßige Einrichtung er bewunderte, ohne eine immanente Befähigung zur weiſen Weltſchöpfung geworden, in der poſitiven auf, daß es durch ſie hervorgebracht ſei. Er ſprang dann über den nächſtliegenden oder den die Weisheit auf das mit Weisheit zu Bildende überleitenden (transeunten) Logos zu dem Entferntern, zu der Weisheit (dem immanenten Logos) über. In Stellen, in welchen er ſeine Anſichten in ſchärfere und beſtimmtere Worte kleidete, trennt er beide genau, bezeichnet letztere als die Mutter, die Urſache, den philoſophiſchen Grund für erſteren [191]) und ſcheidet die nur immanente Kraft oder die Befähigung zur weiſen Weltbildung — als welche er ſie durch den nur auf immanente Kraft hinweiſenden Namen Weisheit (ἐπιστήμη und wenn auch etwas weniger σοφία) ſattſam bezeichnete — von der unmittelbaren Berührung mit dem Sinnlichen aus. Auf Letzteres ſcheint er auch hinzudeuten, wenn er die Weisheit die einſame nennt. In dieſem Sinne erklärt er in quis rer. div. haer. p. 498. die Turteltaube, welche Geneſ. XV. 9. zu opfern befohlen wird, für die göttliche Weisheit, während er unter der Haustaube die menſchliche Weisheit verſteht; denn anſtatt daß die letztere zahm iſt, heerdenweiſe fliegt, ſich in den Städten der Menſchen herumtreibt und ſich am Zuſammenleben mit den Sterblichen ergötzt: lebt die göttliche Weisheit gern allein (φιλέρημος), wie ja auch Gott allein iſt, dem ſie angehört und liebt die Einſamkeit (μόνωσιν ἀγαπῶσα). Aehnlicher Weiſe ſtellt er ſie mehrmals mit dem

190) Vergl. S. 155. f.

191) Vergl. de profug. p. 466. — de somn. II. p. 1141. — d. leg. alleg. I. p. 52. Es ändert Nichts, daß in letzteren Stellen der Logos und die Sophia in einer andern als ihrer weltbildenden Beziehung genannt werden, von der erſt ſpäter die Rede ſein kann. Ihr metaphyſiſches Verhältniß bleibt daſſelbe.

dem ſchroffen, unbehauenen, unfruchtbaren Felſen (ἀκρότομος, ἀδιάκοπος, στερεὰ πέτρα) zuſammen, deſſen in Deuter. XXXII. 13. Erwähnung geſchieht. [192])

Die weltvermittelnde Kraft mußte alſo als ſolche, oder in Folge Deſſen, was den Geſetzen der Erfahrung gemäß von einer ſolchen nothwendig gefordert ward, vor Allem die Fähigkeit beſitzen einen Weltplan zu entwerfen und durchzuführen, oder mußte mit Einem Worte Logos (im engern Sinne des Wortes) ſein. Aber als ſolcher wäre ſie doch immer noch nicht wirklich vermittelnde Welturſache (Logos im weitern Sinne) geweſen, hätte immer noch nicht das Welt-Band thatſächlich geknüpft. Jene Fähigkeit nämlich erklärte ein dauerndes Vorhandenſein der ſinnlichen Welt noch durchaus nicht vollſtändig, wie wenn man auch einem Menſchen Beides zuſchrieb, das Vermögen ſich einen Plan von einem Gegenſtande zu entwerfen und ihn in einem gegebenen Stoffe durchzuführen, doch immer nur die Möglichkeit des Vorhandenſeins jenes Gegenſtandes gegeben war und noch keineswegs, daß er wie dieſe Welt, dauernd wirklich ſei. Vielmehr wurde dazu, daß er ein wirkliches Vorhandenſein gewönne, noch Zweierlei ganz nothwendig gefordert: Dem Menſchen mußte auch die Abſicht und die Macht zugeſchrieben werden Das wirklich auszuführen, wozu er an ſich die Fähigkeit beſaß; und dazu, daß ein wirklich entſtandenes Werk auch dauernd fortbeſtehe, wurde nächſt jenen zwei Prädicaten hinwiederum verlangt, daß Beide (die Abſicht und die Macht) fortdaueren.

Dieſe Vorbemerkung wird es ganz natürlich finden laſſen, wie Philo in ſeinem Logos (im weitern Sinne) außer den frü-

192) Qd. det. potior. insid. sol. p. 176. — leg. alleg. III. p. 1103. — qu. rer. div. haer. p. 506. Es kann hierbei nach dem Note 185. Geſagten nicht befremden, daß Aehnliches bisweilen (ſ. qu. rer. div. haer. p. 513.) auch vom Logos geſagt wird. Dieß war nur dann möglich, wenn Philo gerade die immanente Intelligenz unter dem weitern B. Logos verſtand. In anderer Beziehung ſagte er es nicht und konnte es nicht ſagen.

her berührten Fähigkeiten (dem Logos im engern Sinne) auch die Güte Gottes, d. h. seinen gütigen Entschluß nach seiner Planenwelt die sinnliche zu bilden (ἡ ἀγαθότης), als eigentlich schöpferische Kraft (ποιητικὴ δύναμις), und die Macht Gottes (ἡ ἀρχὴ, ἐξουσία, τὸ κράτος) als herrschende Kraft (ἡ βασιλικὴ δύναμις), oder als solche, die dem gütig-schöpferischen Entschlusse, von jenen zwei Fähigkeiten thatsächlichen Gebrauch zu machen, kein Hinderniß finden ließ, unterschied und neben diesen als eine anderweit zum Fortbestehen, zur Erhaltung der Welt [193]) nothwendige Kraft die göttliche Gnade, [194]) mit welcher er sich fortdauernd [195]) seines eignen Werkes erbarmt (ἵλεως, δι' ἧς ὁ τεχνίτης οἰκτείρει καὶ ἐλεεῖ τὸ ἴδιον πρᾶγμα) und die gesetzgebende Kraft Gottes (νομοθετικὴ) [196]) annahm, d. h. die gebietende (προστάττουσα ἃ δεῖ) und die verbietende (ἀπαγορευούσῃ, ἃ μὴ

193) Es ergibt sich leicht, daß die Erhaltung der Welt sich hierdurch, wie Dieß bei den Scholastikern öfters wiederkehrt, mit einer fortdauernden Schöpfung identificirte. Die erhaltenden Kräfte waren ja eben nur die fortdauernd schöpferischen und nichts Geschaffenes konnte ohne Gott auch nur einen Augenblick fortbestehen. Dieß de post. C. Mang. I. p. 254. τὸ γεννητὸν οὐδέποτε ἀμοιρεῖ τῶν τοῦ θεοῦ χαρίτων, ἐπεὶ πάντως ἂν διέφθαρτο. qu. rer. div. haer. p. 489.: ὁ ἔνυλος ὄγκος ἐξ ἑαυτοῦ εὐδιάλυτος ὢν καὶ νεκρὸς συνίστησι καὶ ζωπυρεῖται προνοίᾳ θεοῦ τοῦ τὴν χεῖρα ὑπέχοντος καὶ ὑπερασπίζοντος, μηδεμίαν ἡμέραν ἱδρυνθῆναι παγίως δυνηθέντος ἀφ' ἑαυτοῦ τοῦ γένους ἡμῶν. Und hiermit zu vergl. die Versicherung, daß Gott ununterbrochen wirke und schaffe de cherub. p. 123. — leg. alleg. I. p. 42.

194) Von der Güte als der eigentlich schöpferischen und der Gnade als der eigentlich erhaltenden Kraft konnte nun auch im besondern Sinne gesagt werden, daß sie zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen mitten inne stehe. Vergl. de nomin. mut. p. 1052.

195) In diesem Sinne auch προνοητικὴ genannt leg. ad Caj. p. 99.

196) De sacrif. p. 153.: (ἡ νομοθετικὴ δύναμις) διχῇ πέφυκε τέμνεσθαι, τῇ μὲν εἰς εὐεργεσίαν κατορθούντων, τῇ δὲ εἰς κόλασιν ἁμαρτανόντων. Letztere Worte von τῇ μὲν an von Mang aus d. Vatic. und Medic. Handschriften wiederhergestellt.

des), [197]) durch welche er fortwährend die Herrschaft über das Weltall übt.

Somit erweiterte sich die weltbildende vermittelnde Gotteskraft (der Logos im weitern Sinne) zu einem Systeme von göttlichen Kräften, die den Logos (im engern Sinne) mit eingeschlossen eine Sechszahl einzelner Potenzen bildeten, welche zwar auf das Innigste zusammenhingen, — denn wie die 3 letztern, die gnädige, die gebietende und die verbietende in der gütig-weltbildenden und in der mächtig-weltherrschenden Kraft sich begründeten: so bildeten diese letztern wieder zugleich mit dem Logos im engern Sinne Theile des göttlichen weltvermittelnden Logos überhaupt [198]) — aber darum noch nicht auf gleicher

197) Auch τὸ κολαστήριον τμῆμα de sacrif. p. 153.

198) Eine Hauptstelle über diese Kräfte findet sich quaest. in Genes. I. p. 57.: Cherubim designant duas priores, quae apud divinitatem sunt virtutes, creativam scilicet et regiam — — —. Forma creativae (h. e. quae creativam accuratius definit) pacata lenisque et benefactrix est virtus; regiae autem legislatrix et castigatrix. Diese St. ist vornehmlich deßhalb sehr wichtig, weil hier von Philo die Unterordnung der einzelnen Kräfte unter einander angegeben ist. Genannt werden sie auch außerdem besonders de profug. p. 464. sqq. Er fragt hier, warum denn grade 6 Levitenstädte seien, zu welchen der absichtslose Todtschläger seine Zuflucht nehmen könne und was unter ihnen verstanden werden müsse? und wendet sie auf die oben erwähnten Kräfte an. Die älteste und festeste Mutterstadt ist der Logos selbst; die übrigen 5 gleichsam Colonien. Unter diesen nennt er nun vor Allen die schöpferische und königliche Kraft, als 3. die erbarmende, als 4. die gesetzliche, durch welche Gott auch (5.) verbiete, was nicht geschehen solle. — Diese 6 Kräfte findet er ebendaselbst auch in der Bundeslade mystisch angedeutet. Das Gebot und Verbot in den in ihr verborgenen Gesetztafeln, die Barmherzigkeit im Gnadenstuhle, die Güte und Macht in den Cherubim über demselben. „Der göttliche Logos höher als alle ist nicht in sichtbarer Gestalt da und keinem Sinne erfaßlich.“ Sein Vorhandensein über den Cherubim aber belegt die Stelle: „Ich will zu dir sprechen über dem Gnadenstuhle, zwischen den beiden Cherubim“. Auf diese Kräfte bezieht er sich auch in der legat. ad Caj. p. 993.

Stufe ſtanden, ſondern eine Scheidung in höhere und niedere Kräfte zuließen, unter welchen letztern Philo eben jene 3 früher erwähnten ihrer Natur nach ſchon ſubordinirten verſtand, da ſich noch obenein ihre Wirkſamkeit (als die erhaltender Kräfte) in der bereits hervorgebildeten ſinnlichen Welt bewegte, während die übrigen 3, durch welche erſt die Möglichkeit und Wirklichkeit dieſer Welt bedingt ward, doch immer noch in geringerer Berührung mit der Materie und in der vermittelnden Urſache mit höherer Nothwendigkeit erſchloſſen gemeinſchaftlich als höhere beſtanden.[199]) Denn wenn auch der Logos (im engern Sinne) in dem Maße immer noch früher als ſelbſt die göttliche Güte und die göttliche Macht erſchloſſen war, in welchem die Möglichkeit immer der Wirklichkeit vor angehen muß:[200]) ſo konnte doch das Subordinationsverhältniß dieſer Kräfte leicht ſchwinden, da wenn auch letztere nach jenem, doch unabhängig von jenem erſchloſſen waren, wie ja auch in der menſchlichen Erfahrung die Fähigkeit Etwas hervorzubringen von dem Entſchluſſe und der äußern Macht da zu geſchieden iſt. Nothwendiger mußte das Coordinationsverhältniß dieſer letztern 2 feſtgehalten werden, indem ſie wie der Logos die Möglichkeit, ſo gemeinſchaftlich die Wirklichkeit einer ſichtbaren Welt erklärten, welches Letztere Philo ſo

---

Er nennt die κοσμοποιητικὴν, βασιλικὴν, προνοητικὴν u. τὰς ἄλλας, ὅσαι εὐεργέτιδές τε καὶ κολαστήριοι und verſteht jedenfalls jene Kräfte, deren Benennungen aber nicht ſo genau beſtimmt waren, als die der beiden Hauptkräfte, worüber gleich oben das Weitere. Aehnlich nennt er de plant. N. p. 221. unter den dem κράτος θεοῦ τὰς ἴλεως καὶ ἡμέρους δυνάμεις. conf. l. p. 346.: ἵλεως καὶ εὐεργέτιδας καὶ φιλοδώρους δυνάμεις.

199) Sie ſind κοινωναὶ καὶ προσεχεῖς ἡμῖν καὶ ἐφαπτόμεναι τῶν ἀνθρώπων ἐπικήρου γένους, ᾧ μόνῳ συμβέβηκε τὸ ἁμαρτάνειν de prof. p. 465. Sie werden mithin repräſentirt durch den 3 dieſſeit des Jordans liegenden Levitenſtädten; die übrigen ſind jenſeit. (ſ. die vorhergeh. Note.)

200) Weßhalb denn auch dieſer Logos (im engern Sinne) zuweilen über jene Kräfte geſetzt wird, vergl. Note 198.

gen will, wenn er ſie Zeitgenoſſen nennt [201]) und gemeinſchaftlich von der vermittelnden Urſache umfaßt werden läßt. So in der Schrift de Cherub. p. 112. Er will hier erklären, was unter den Cherubim zu verſtehen ſei, welche mit flammendem Schwerdte das Paradies bewachten. Nach Beibringung einiger Deutungen fährt er ſo fort: „Ich habe auch einſt eine bedeutende Lehre von meiner Seele vernommen, die gewohnt iſt öfter von Gott ergriffen zu werden und über Das aus göttlicher Kraft zu reden (*μαντεύεσθαι*), über welches ſie ſelbſt nichts weiß. Ich will ſie mittheilen, wenn ich mich recht zu erinnern vermag. Sie ſprach zu mir: Nach dem einen und wahrhaftigen Gott ſind zwei oberſte und erſte Kräfte, die Güte und die Macht, und zwar hat er durch die Güte das All geſchaffen, durch die Macht aber beherrſcht er das Geſchaffene, mitten zwiſchen dieſen beiden iſt als dritter, der Logos (hier im weitern Sinne als weltvermittelnde Kraft), der ſie beide umfaßt; denn durch den Logos herrſcht Gott und iſt er gnädig. Dieſer beiden Kräfte nun der Herrſchaft und Güte Symbole ſind die Cherubim, das des Logos das feurige Schwerdt.“ [202]) Ganz auf gleiche Weiſe ſpricht Philo über die gegenſeitigen Verhältniſſe dieſer Kräfte zur Weltbildung in der ähnlichen Stelle quis rer. div. haer. p. 503. [203])

201) Coaetaneas qu. in Exod. II. 62. Bei Bezugnahme auf die früher (ſ. oben S. 192. ff.) mit Mehrem erläuterte Anſicht, daß die Bildung der Welt als ein Scheidungsproceß angeſehen werden müſſe, bezeichnet er dieſes Coordinationsverhältniß dieſer Kräfte damit, daß er ſie *τῷ αὐτῷ τομεῖ* geſchieden und erwirkt lehrte, cf. quis rer. div. haer. p. 504., *διάζουσιν* ſagt er dabei. Zuſammen erwähnt ſind ſie auch de sacrif. p. 139.

202) *Κατὰ τὸν ἕνα ὄντως ὄντα θεὸν δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρώτας δυνάμεις ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν· καὶ ἀγαθότητι μὲν τὸ πᾶν γεγεννηκέναι, ἐξουσίᾳ δὲ τοῦ γεννηθέντος ἄρχειν. Τρίτον δὲ συναγαγὸν ἀμφοῖν μέσον εἶναι λόγον· λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν· ἀρχῆς μὲν οὖν καὶ ἀγαθότητος τῶν δυεῖν δυνάμεων τὰ χερουβὶμ εἶναι σύμβολα, λόγου δὲ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν.*

203) Vergl. auch qu. in Exod. II. 68.: ex ente vero Verbo tanquam ex fonte scaturiunt ambae virtutes.

Uebrigens kann es uns in keiner Weiſe wundern, wenn Philo anſtatt des Entſchluſſes überhaupt, der bei dem Menſchen zur Erklärung einer ſeiner Handlungen zu fordern war, ſich veranlaßt fühlte eine gütige Kraft in der intelligenten weltbildenden Mittelurſache vorauszuſetzen. Denn wenn auch des Menſchen Entſchluß je nach deſſen ſonſtiger Beſchaffenheit ein Entſchluß zum Böſen oder zum Guten, mithin ein Product wie der Güte, ſo der Bosheit ſein konnte: ſo fiel doch Letzteres hierbei von ſelbſt hinweg, da er ja eben nur für die gütige und intelligente Weltbildung eine Urſache ſuchte. Außerdem hatten hierin auch ſichtlich die platoniſchen Philoſopheme Einfluß, da auch dieſe die Güte als die weltbildende Urſache annahmen; denn auch Plato hatte gelehrt, daß die Neidloſigkeit Gottes, welcher den Genuß der Güter, den Andere mit ihm theilten, darum nicht für verringert achtet, und ſeine Güte, die Alles gleich vollkommen mit ſich ſelbſt wünſchte, ihn dazu bewogen habe, die formloſe, ungeſtaltete, regellos bewegte Materie der Vollkommenheit und ſich ſelbſt näher zu bringen, [204]) und Philo berief ſich auch hier auf ihn als einen Zeugen der Wahrheit. Er ſagt de opif. m. p. 4.: „Die weltſchöpferiſche Kraft hat zur Quelle das Gute, welches zur Wirklichkeit kommen will (τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν). [205]) Denn wenn Jemand die Veranlaſſung, wegen welcher dieß Alles gebildet ſei, aufſuchen wollte: ſo ſchiene er mir nicht vom Ziele abzuirren, wenn er ſpräche, was einer der Aeltern ſagt, daß der Vater und Schöpfer des All gut ſei; denn eben deßhalb, vermöge dieſer Güte enthielt er ſeine vollkommenſte Beſchaffenheit einer Subſtanz nicht vor (τῆς ἀρίστης αὐτοῦ φύσεως οὐκ ἐφθόνησεν), die zwar nichts Gutes an ſich hat, aber Alles werden kann.“ [206])

---

204) S. Tim. p. 29. D. sq. — Tennemann Syſtem der plat. Philoſophie Th. III. S. 315.

205) Τὴν τῶν βελτιόνων δήλωσιν leg. alleg. III. p. 74.

206) Leg. alleg. III. p. 75.: ἐν τοῦτο ἄριστον εὕρεμα χάριν ὄντος τοῦ θεοῦ τὰ σύμπαντα. — — — Δωρεὰ γὰρ καὶ εὐεργεσία

Wir haben nun den Verein der Kräfte, welche Philo in ſeiner intelligenten weltbildenden Mittelurſache verſammelte, und die Gründe kennen gelernt, warum gerade dieſe und nicht andere zu dieſem Vereine gezogen wurden. Bevor wir jedoch dieſe Unterſuchung über die göttlichen Kräfte nach Philo's Lehre verlaſſen dürfen, iſt es erforderlich, noch einige Bemerkungen beizufügen, die theils einige Mißverſtändniſſe in Betreff ihrer entfernen ſollen, welche leicht dem Studio gerade dieſes Zweigs der Speculationen unſers Philo (nicht ganz ohne deſſen eigene Schuld) hinderlich werden können und geworden ſind, theils die Natur derſelben nach dem Begriffe unſers Philoſophen näher erörtern werden. Jene betreffen einige terminologiſche Ungenauigkeiten Philo's, dieſe die Frage über den metaphyſiſchen Gehalt der Mittelurſache und ihrer Kräfte.

Die Terminologie des Philo war keineswegs zu der Fertigkeit gediehen, welche das Verſtändniß philoſophiſcher Schriften ſo ſehr erleichtert. Wir haben hierauf ſchon mehrmals im Verlaufe dieſer Darſtellung aufmerkſam machen müſſen. Auch haben uns die eben erſt geführten Unterſuchungen über den Logos hierzu ein beläſtigendes Beiſpiel geboten. Noch mehr iſt Dieſes aber bei den übrigen Theilkräften der Fall, vor Allen der gütigen und mächtigen, die unter den mannichfaltigſten Namen wiederkehren, welche zwar alle weſentlich Daſſelbe bezeichnen, allein theils durch ihre Unterſchiede an ſich, theils durch die verſchiedenen Modificationen, die ſich doch an dieſelben knüpfen, leicht verwirren mögen.

Vielleicht am häufigſten nach den von uns benutzten weſentlichſten Namen nennt Philo die gütig-weltſchöpferiſche Kraft Gott (θεὸς) [207]) und die mächtig-weltherrſchende

---

καὶ χάρισμα θεοῦ τὰ πάντα, ὅσα ἐν κόσμῳ καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος ἐστί. qd. D. sit immut. p. 309., beſonders de migrat. Abrah. p. 416.

207) Leg. alleg. III. p. 74.: ὁ θεὸς ἀγαθότητός ἐστι τοῦ αἰτίου ὄνομα. de conf. ling. p. 339.: (θεοῦ) δύναμις, ᾗ ἔθηκε καὶ διετάξατο τὰ πάντα, κέκληται ἐτύμως θεός.

Herr (κύριος), wobei er ſich, wie er ſelbſt äußert, an bereits übliche Sprachweiſe anſchloß. So ſagt er de viet. offerent. p. 854., nachdem er die wohlthuende (εὐεργέτις = ἀγαθότης) und die ſtrafende (κολαστήριος = ἐξουσία) Kraft als die erſten und größten ausgezeichnet hatte: „Dieſe wohlthuende nenne man Gott, weil vermöge dieſer der wahrhaft Seiende das All ordnete und ſchmückte; die andere Herr, vermöge welcher er ſich die Macht (κράτος) über Alles beilegt. So iſt alſo Gott (hier im höhern Sinne als höchſtes Weſen) nicht nur der Menſchen, ſondern auch der Götter Gott.“ Auch qu. rer. div. haer. p. 503. berichtet er, „daß zwei die erſten Kräfte des höchſten Gottes ſeien, die gnädige (ἡ χαριστικὴ), vermöge welcher er die Welt erſchaffen und Gott heißt, und die ſtrafende (ἡ κολαστικὴ), vermöge welcher er herrſche, dem Gewordenen vorſtehe und Herr zugenahmt werde“.[208] Dieſe Bezeichnungsweiſe hielt Philo ſehr feſt, kehrte öfters zu ihr zurück und glaubt ſich ſelbſt von den moſaiſchen heiligen Schriften, in welchen er ja oft beide verbunden fand, auf Unterſcheidung dieſer Benennungen und Kräfte hingewieſen. Letzteres behauptet er u. a. de plantat. Noae p. 226., wo er die W. zu erklären ſucht: „Und Abraham rief zu dem Namen des Herrn, des ewigen Gottes“. „Die genannten Bezeichnungen“, ſagt er, „deuten Kräfte an, die das an ſich Seiende umgeben, die eine nämlich der Herr, die, vermöge welcher er herrſcht, die andere Gott, die, vermöge welcher er wohlthut. Deßwegen“, fügt er hinzu, „wird in der ganzen Schöpfungsgeſchichte, wie ſie der heiligſte Moſes mittheilt, der Name Gottes angewendet; denn es war angemeſſen, daß der Schö-

208) Es iſt keinem Zweifel unterworfen, daß die Worte mit den Handſchriften und Mangey ſo geleſen werden müſſen, wie die Ueberſetzung wiedergibt. Die ſonſt durchgängige Uebereinſtimmung Philo's und die Natur der Sache würde uns nöthigen, entweder einen Irrthum der Abſchreiber, oder ein Verſehen des Philo ſelbſt anzunehmen, wenn die Handſchriften nach Lesart Höſchel's die Worte Gott und Herr in umgekehrter Ordnung gäben.

ſer auch nach der Kraft benannt würde, vermöge welcher er Das, was er ſchuf, aufſtellte und ſchmückte.“ Ewigen Gott aber glaubte er ihn genannt, „weil er nicht jetzt gnädig ſei und jetzt wieder nicht, ſondern immer und fortwährend, er, der ohne Unterbrechung wohlthue, der ohne Erſchöpfung die Fülle ſeiner Gaben aneinanderreihe, der ſeine Gnadengeſchenke das eine an das andere knüpfe, immer in neuem Kreislaufe herumführe und durch vereinigende Kraft zuſammenhalte, er, der keine Gelegenheit wohl zu thun vorüberlaſſe, ob er ſchon auch Herr ſei, der ſtreng zu ſein vermöge“. Auch Jakob, meint Philo an dieſer St., habe dieſen Unterſchied gekannt und beobachtet, als er am Schluſſe ſeines Gebetes flehte: „Der Herr möge ihm zum Gotte werden“. Dieß ſei nämlich mit dem Andern gleichbedeutend, er möge ihm nicht mehr das Gebieteriſche ſeiner unumſchränkten Herrſchaft darlegen, ſondern das Wohlthuende ſeiner Alles erfreuenden und beſeligenden Kraft. [209]) Nach dieſen Andeutungen werden nun die Worte de somn. I. p. 593. einer weitern Erklärung nicht bedürfen. Es wird an ſich klar ſein, wie Gott, als deſſen Wohnort (οἶκος) dieſe Welt hier in ſo fern angegeben wird, als ſie ja durch Aufnahme der wirkſamen Güte Gottes entſtand, eine von den Kräften des wahren Gottes und zwar diejenige genannt werden könne, vermöge welcher er gütig ſei. Derſelben Unterſcheidung zwiſchen Gott im minder ſtrengen Sinne gefaßt, oder der gütigen Kraft und dem wahrhaftigen Gotte, [210]) oder der Endurſache alles Gewordenen

---

209) Dieß wiederholt ſich de somn. I. p. 589. In ähnlichem Zwecke hebt er de nomin. mutat. p. 1048. die Stellen Exod. XX. 2. Deuter. IV. 1. hervor. Vergl. auch leg. alleg. I. p. 58.

210) Philo hätte umgekehrt genauer geſprochen. Da ihm das Urweſen eigentlich vollſtändig namenlos war und er den Namen Gottes für daſſelbe in ſeinem eigentlichen Sinne ausdrücklich gemißbilligt hatte: ſo hätte er dieſen (wenn irgendwann) nur in der minder ſtrengen Bedeutung für jenes Weſen zulaſſen und ihn der gütigen Kraft im eigentlich rigoroſen Sinne beilegen ſollen. Indeſſen ſpottete die allgemein übliche Terminologie

bediente ſich Philo übrigens auch, um Stellen der Schrift zu beſeitigen, in welchen anſcheinend von mehr als Einem Gott die Rede war, und ging darin Denjenigen wenigſtens in gewiſſer Weiſe voraus, welche ſich aus ihnen ſpäterhin eine Mehrheit der Perſonen im göttlichen Weſen erſchloſſen. So bemerkt er de somn. I. p. 599. zu den Worten, die der Engel des Herrn Geneſ. XXXI. 13. (nach den LXX) zu Jakob ſprach: „Ich bin der Gott, der dir erſchienen iſt am Orte Gottes“ (Bethel) Folgendes: „Es heißt nicht „„an meinem Orte““, ſondern „„am Orte Gottes““ gleich als einem andern. Was ſoll man nun ſagen? Der in Wahrheit Gott iſt, iſt nur Einer; derer, die im uneigentlichen Sinne Götter ſind, ſind mehre. Deßwegen bezeichnet auch das heilige Wort im Vorliegenden den wahrhaftigen Gott mit dem Artikel: „„Ich bin der Gott““, den uneigentlich ſo genannten ohne Artikel und ſagt: „„der dir erſchienen iſt am Orte““, nicht des Gottes, ſondern nur allein „„Gottes““. Gott nennt aber hier ſeinen älteſten Logos.“ [211])

Schon in den bisher angeführten Stellen haben wir einige andere Bezeichnungen der beiden Haupteigenſchaften kennen gelernt. Sie laſſen ſich leicht mit andern vermehren, welche alle entweder die Güte und die Macht, oder deren Wirkungen, den gütigen Entſchluß zur Schöpfung und die mächtige Hintertreibung aller äußern Hinderniſſe hierbei hervorheben. Ganz in gleicher Weiſe, wie ſich ἀγαθότης und ἐξουσία, ἡ βασιλικὴ und ἡ ποιητικὴ [212]) oder κοσμοποιητικὴ δύναμις [213]) gegenüberſtehen, entſprechen ſich anderwärts ἡ ἡγεμονία und ἡ δωρεὰ, τὸ κράτος [214]) und τὸ χαριστικὸν oder εὐεργεσία, ἡ κατὰ τὸ χαρίζε-

öfter in ähnlicher Weiſe der philoſophiſchen Sprache unſerer Philo, ſ. oben S. 146. ff. u. 201. f.

211) Vergl. S. 148. ff., vorz. Note 77.

212) De vita Mos. II. p. 669.

213) In Flacc. p. 993.

214) De plant. N. p. 221.

δυ δύναμις und ἡ νουθετούσῃ; alle dieſe Bezeichnungen in e somn. I. p. 589., wo ſie auch ausdrücklich mit der δύνα-ις χαριστικὴ und βασιλικὴ und dieſe hinwiederum mit den Na-en θεὸς und κύριος paralleliſirt werden. Eine mahnende kraft (νουθετούσῃ) wird die königliche und vorſehende in ganz hnlicher Veranlaſſung genannt, als ſie anderwärts eine züch-igende (κολαστήριος der εὐεργέτις [215]) oder der δωρητικὴ [216]) ngegenſtehend — oder κολαστικὴ im Gegenſatze zu der χα-ριστικὴ) [217]) heißt. Dieſe ſpeciale Bezeichnung und Aeuße-ung der weltbeherrſchenden Kraft [218]) konnte um ſo leichter nd um ſo häufiger hervorgehoben werden, je ſcheinbarer ſie n ſtrengen Gegenſatz gegen die gütige, weltbildende Kraft rat, ein Gegenſatz, der ſo gefaßt, in Philo's Syſteme nicht orlag (denn auch von der letztern Kraft war die Güte nicht usgeſchloſſen), der ſich aber bei minder ſorgfältiger Feſthal-ung des Begriffs leicht einſchlich.

Noch größere Störungen bei den Unterſuchungen über ie weltvermittelnde Kraft, die Philo aufſtellte, als aus deſſen ſchwankender Terminologie erwachſen, gehen aus einer andern Ungenauigkeit für Diejenigen hervor, die nicht vielmehr die philoniſche Sprachweiſe aus ſeinen richtig verſtandenen Grund-ätzen beſtimmen, als die philoniſchen Grundanſichten aus einer ſchwankenden Terminologie ableiten wollen.

Wir haben ſchon einmal im Verlaufe dieſer Darſtellung darauf aufmerkſam gemacht, daß bei dem Studio des Philo mit höchſter Sorgfalt die eigentliche und genaue Sprachweiſe von der uneigentlichen und minder genauen geſchieden werden müſſe. [219]) Es geſchah Dieß bei Gelegenheit der Unterſuchun-

215) De Abrah. p. 370. — de vict. offer. p. 854.

216) Qu. rer. div. haer. p. 504.

217) Ibid. p. 503.

218) Indem eigentlich nur der verbietend-ſtrafende Theil der geſetz-gebenden Kraft ſo benannt werden konnte, ſ. oben S. 227. Note 197.

219) Vergl. S. 146. ff.

bediente ſich Philo übrigens auch, um Stellen der Schrift zu beſeitigen, in welchen anſcheinend von mehr als Einem Gotte die Rede war, und ging darin Denjenigen wenigſtens in gewiſſer Weiſe voraus, welche ſich aus ihnen ſpäterhin eine Mehrheit der Perſonen im göttlichen Weſen erſchloſſen. So bemerkt er de somn. I. p. 599. zu den Worten, die der Engel des Herrn Geneſ. XXXI. 13. (nach den LXX) zu Jakob ſprach: „Ich bin der Gott, der dir erſchienen iſt am Orte Gottes“ (Bethel) Folgendes: „Es heißt nicht „„an meinem Orte““, ſondern „„am Orte Gottes““ gleich als eines andern. Was ſoll man nun ſagen? Der in Wahrheit Gott iſt, iſt nur Einer; derer, die im uneigentlichen Sinne Götter ſind, ſind mehre. Deßwegen bezeichnet auch das heilige Wort im Vorliegenden den wahrhaftigen Gott mit dem Artikel: „„Ich bin der Gott““, den uneigentlich ſo genannten ohne Artikel und ſagt: „„der dir erſchienen iſt am Orte““, nicht des Gottes, ſondern nur allein „„Gottes““. Gott nennt aber hier ſeinen älteſten Logos.“ [211])

Schon in den bisher angeführten Stellen haben wir einige andere Bezeichnungen der beiden Haupteigenſchaften kennen gelernt. Sie laſſen ſich leicht mit andern vermehren, welche alle entweder die Güte und die Macht, oder deren Wirkungen, den gütigen Entſchluß zur Schöpfung und die mächtige Hintertreibung aller äußern Hinderniſſe hierbei hervorheben. Ganz in gleicher Weiſe, wie ſich ἀγαθότης und ἐξουσία, ἡ βασιλικὴ und ἡ ποιητικὴ [212]) oder κοσμοποιητικὴ δύναμις [213]) gegenüberſtehen, entſprechen ſich anderwärts ἡ ἡγεμονία und ἡ δωρεά, τὸ κράτος [214]) und τὸ χαριστικὸν oder εὐεργεσία, ἡ κατὰ τὸ χαρί-

öfter in ähnlicher Weiſe der philoſophiſchen Sprache unſers Philo, ſ. oben S. 146. ff. u. 201. f.

211) Vergl. S. 148. ff., vorz. Note 77.

212) De vita Mos. II. p. 669.

213) In Flacc. p. 993.

214) De plant. N. p. 221.

ὁδὸς δύναμις und ἡ νουθετούσα; alle dieſe Bezeichnungen in de somn. I. p. 589., wo ſie auch ausdrücklich mit der δύναμις χαριστικὴ und βασιλικὴ und dieſe hinwiederum mit den Namen θεὸς und κύριος paralleliſirt werden. Eine mahnende Kraft (νουθετούσα) wird die königliche und vorſehende in ganz ähnlicher Veranlaſſung genannt, als ſie anderwärts eine züchtigende (κολαστήριος der εὐεργέτις [215]) oder der δωρητικὴ [216]) entgegenſtehend — oder κολαστικὴ im Gegenſatze zu der χαριστικὴ) [217]) heißt. Dieſe ſpeciale Bezeichnung und Aeußerung der weltbeherrſchenden Kraft [218]) konnte um ſo leichter und um ſo häufiger hervorgehoben werden, je ſcheinbarer ſie in ſtrengen Gegenſatz gegen die gütige, weltbildende Kraft trat, ein Gegenſatz, der ſo gefaßt, in Philo's Syſteme nicht vorlag (denn auch von der letztern Kraft war die Güte nicht ausgeſchloſſen), der ſich aber bei minder ſorgfältiger Feſthaltung des Begriffs leicht einſchlich.

Noch größere Störungen bei den Unterſuchungen über die weltvermittelnde Kraft, die Philo aufſtellte, als aus deſſen ſchwankender Terminologie erwachſen, gehen aus einer andern Ungenauigkeit für Diejenigen hervor, die nicht vielmehr die philoniſche Sprachweiſe aus ſeinen richtig verſtandenen Grundſätzen beſtimmen, als die philoniſchen Grundanſichten aus einer ſchwankenden Terminologie ableiten wollen.

Wir haben ſchon einmal im Verlaufe dieſer Darſtellung darauf aufmerkſam gemacht, daß bei dem Studio des Philo mit höchſter Sorgfalt die eigentliche und genaue Sprachweiſe von der uneigentlichen und minder genauen geſchieden werden müſſe. [219]) Es geſchah Dieß bei Gelegenheit der Unterſuchun-

---

215) De Abrah. p. 370. — de vict. offer. p. 854.

216) Qu. rer. div. haer. p. 504.

217) Ibid. p. 503.

218) Indem eigentlich nur der verbietend-ſtrafende Theil der geſetzgebenden Kraft ſo benannt werden konnte, ſ. oben S. 227. Note 197.

219) Vergl. S. 146. ff.

gen über seine Ansichten in Betreff der letzten Ursache aller Dinge. Er achtete diese, wie wir Dieß zu seiner Zeit mit Mehrem erläutert und belegt haben, für durchgängig eigenschaftslos und außer aller Berührung mit der zu bildenden Materie, trug jedoch auch kein Bedenken, ihr selbst öfters Eigenschaften beizulegen und sie als Bildnerin und Erhalterin des Alls zu bezeichnen. Beides nicht sowol in einem Jenem widersprechenden Sinne, als vielmehr in einer ungenauen Sprache, die bequem sich an den gewöhnlichen Sprachgebrauch anschließend die negative Bedingung alles Vorhandenen, d. h. die Ursache, ohne die Nichts sein konnte, zur positiven Urheberin desselben umgestaltete und mithin ihr auch die hierzu nothwendigen Eigenschaften zuschrieb, oder mit andern Worten die postulirten Mittelursachen übersprang und unmittelbar die letzte Ursache nannte und beschränkte, wo es einer genauern Belehrung über das Verhältniß der Mittelursache zur Endursache nicht galt. Wenn eine solche Ungenauigkeit nun schon diese Untersuchung auch noch bei dem neuesten Geschichtschreiber jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie seltsam verwirrt hat: so ist es ganz natürlich, daß Dieß in Betreff der einzelnen Unterkräfte noch ungleich öfterer geschehen ist; denn in ihnen wiederholte sich ein subordinirtes Verhältniß, wie bereits erwähnt ward, mannichfaltig. Gleichwie nämlich die letzte Ursache aller Dinge auch alle Mittelursachen umfaßte, indem diese ohne jene weder sein noch gedacht werden konnten und mithin ihr auch die Wirksamkeit derselben, ob sie schon anderwärts als besondere Kräfte in eigenthümlicher Wirksamkeit hervorgehoben werden, in ungenauer Rede beigelegt werden konnte: so umfaßte nun auch die Mittelursache überhaupt (der Logos im weitern Sinne) alle ihre einzelnen Kräfte und insbesondere den Logos (im engern Sinne) in seiner Doppelkraft — der immanenten (Weisheit) und der transeuntern, welche dieser wieder selbst in sich vereinigte — und die andere Doppelkraft der Güte und Macht; die gütige Kraft umschloß ferner zugleich die gnädige; die weltherrschende die gebietende und verbietende und die Wirksamkeit der untergeordneten Kräf-

e konnte nun in gleicher Ungenauigkeit auf die der übergeord-
eten übergetragen werden; denn ſie waren begrifflich nur in
hnen gegeben und konnten nicht ſein noch gedacht werden oh-
e ſie.

Dieſe Bemerkung löſ't viele angebliche Widerſprüche in
den philoniſchen Schriften und klärt andere Erſcheinungen in
denſelben auf.

So haben z. B. mehre der oben beigebrachten Stellen be-
legt, was ſich auch im philoſophiſchen Verſtändniſſe des Philo
von ſelbſt ergab, daß die gütige und mächtige Kraft als dem
Logos (im weitern Sinne) untergeordnet zu betrachten war.
Der Logos war nach de cherub. p. 112. der, welcher über
den beiden Cherubim ſie umfaſſend ſtand. In einer andern
Stelle aber, quis rer. div. haer. p. 504., läßt Philo das
höchſte Weſen ſelbſt dieſen Ort einnehmen, wobei es ſich jedoch
von ſelbſt verſteht, daß der Logos als nächſtliegende Potenz
nicht ausgeſchloſſen ward. So wird die mächtige Kraft die
mahnende genannt (de somn. I. p. 589.), was nicht ſowol
ihr, als der ihr untergebenen verbietenden und gebietenden
Kraft zuſtand, welche auch ſelbſt wieder in ähnlicher Weiſe un-
ter dem gemeinſchaftlichen Namen der geſetzgebenden (νομοθε-
τικαί) zuſammengefaßt werden. [220])

Dieß Alles darf uns in dem oben angegebenen Syſteme
der göttlichen Kräfte nicht irre leiten, für welche klare und
ausführliche Stellen und ſichtliche Angemeſſenheit zu ſeinen
Principien ſichere Führer ſind, zumal da jene Differenzen für
den, der bis auf den Grund zurückzukehren unternimmt, eben
nur als Differenzen der Sprache und nicht als Widerſprüche er-
ſcheinen.

---

220) De profug. p. 464. — Um noch ein Beiſpiel anzuführen vergl.
man de sacrif. p. 153., wo es ſchnell hinter einander abwech-
ſelt, daß die geſetzgebende Kraft und daß Gott die Quelle der
Geſetze ſei; letzterer aber dann nur, eben inſofern er geſetz-
gebende Kraft iſt, die ja auch an dem rein-göttlichen Weſen
Theil nimmt.

Es ist nur noch Eine Untersuchung in Betreff der göt
lichen Mittelursachen Philo's übrig, nämlich die: welche
metaphysischen Gehalt er ihnen wol zugetheil
haben möge?

Die sämmtlichen Kräfte der geistigen Welt haben wi
bisher nur in so fern kennen gelernt, als sie Philo nothwendi
zugleich mit einer solchen Welt voraussetzen zu müssen glaubt
wenn er die Beschaffenheit dieser sinnlichen Welt genügend e
klären wollte. Wir können nun aber jene obige Frage nic
länger unterdrücken und müssen untersuchen: ob er, wenn
von ihnen spricht, sie als selbstständige, von dem Urwesen w
sentlich getrennte Substanzen betrachtete, oder nur von Eige
schaften jenes Wesens redete, in ähnlicher Weise, wie wi
etwa die Eigenschaften eines Dinges nennen, die wir zwar an
von diesem selbst in Gedanken sondern und abgesondert betrac
ten können, denen wir aber doch deßhalb kein selbstständige
von den Dingen selbst getrenntes Dasein beilegen.

Ließe sich immer mit Sicherheit annehmen, daß Derjeni
welcher die Principien aufstellt, auch die in ihnen enthalten
Folgerungen vorhersehe und billige: so würden wir gleich
Anfange dieser Untersuchung, bevor wir noch den Philo sel
über seine Ansicht befragten, über das Resultat derselben a
schließen. Denn dachte Philo auf Grund des bisher Mit
theilten consequent weiter: so blieb ihm nichts Anderes übri
als diese Kräfte der geistigen Welt als selbstständige von d
höchsten Ursache aller Dinge gesonderte Wesen zu betracht
Die physikotheologische Weltanschauung hatte ihn, wie wir fr
her sahen, [221]) zu der Annahme einer letzten intelligenten
sache der zweckmäßigen Formen dieser Welt hingeleitet; er h
te beide die letzte und die intelligente Ursache von einander
schieden, weil er Intelligenz überhaupt und namentlich ei
geringern Grad derselben, den die Formen dieser Welt zu
rer Erklärung voraussetzten, nicht mit der hohen Würde v

221) S. 167. f.

einigen zu können glaubte, welche der letzten Ursache aller Dinge, als letzter Ursache, zukäme. Dachte er nun folgerecht weiter: so mußte er sie als Mittelwesen anerkennen und von der letzten Ursache wesentlich trennen; denn war die Intelligenz bloß accidental, als Eigenschaft, von der letzten Ursache geschieden, und war sie ein wesentlich-integrirender Bestandtheil derselben: so wäre hierdurch Nichts gewonnen worden. Die Anerkennung des minder hohen Werthes der Intelligenz an sich und des niedern Grades derselben bei Beachtung der mannichfaltigen Mängel der sie motivirenden intelligenten Formen, würde nicht nur die Intelligenz, sondern auch die höchste Ursache herabgesetzt haben, so lange beide wesentlich verbunden gedacht wurden. Diese nothwendig-wesentliche Unterscheidung der intelligenten Mittelursachen von dem letzten Urgrunde alles Vorhandenen mußte nun Philo natürlich auch auf diejenigen Potenzen übertragen, welche er an die Stelle der Intelligenz setzte; denn er betrachtete, wie wir oben bereits sahen, letztere nicht sowol selbst als die vermittelnde Ursache, sondern als den Complex der nähern Bestimmungen über diese, Bestimmungen, die er sich, wie oben gleichfalls mit Mehrem nachgewiesen wurde, dann weiter aus den Requisiten zur Erklärung der intelligenten Weltformen erschloß.

Wenn uns nun schon die Berücksichtigung der Principien, durch welche Philo eigentlich zur Entscheidung über den metaphysischen Gehalt jener vermittelnden Potenzen veranlaßt werden sollte, im Voraus geneigt machen muß, anzunehmen, er werde ihnen selbstständiges Vorhandensein zugeschrieben haben: so findet diese vorläufige Gewähr in Philo selbst ihre Bestätigung. Dieß nämlich, wie mich dünkt, klärlich zum mindesten[222]) in den Stellen, in welchen die göttlichen Kräfte aus-

222) Man pflegt (so vornehmlich auch Ballenstedt und Gfrörer a. a. O. I. 1. S. 243. ff.) bei der Untersuchung über die Substantialität des Logos, wenn man sich für sie entscheidet, meist Alles darauf zu geben, daß der Logos in einem später nä-

drücklich dem höchsten Gotte entgegengesetzt werden und ängstlich vorbeugend gesagt ist, daß nicht von diesem sondern von jenen dieß oder jenes Geschäft vollführt angenommen werde. Was in der Welt konnte Philo durch diese Fürsorge zu erreichen hoffen, wenn er nicht Beide wesentlich schied? War sie nicht völlig ohne Zweck, ja, ohne Sinn, wenn er diese Potenzen und den höchsten Gott für wesentlich dieselben hielt? Als Beleg für dieses erwähnte Gegenüberstellen hebe ich die Stelle de migrat. Abrah. p. 416. hervor, in welcher Philo die Lehransichten der Chaldäer (in welchem Sinne werde ich später mittheilen) mißbilligt, daß diese sichtbare Welt entweder selbst der einige Gott sei, oder Gott in sich als die Seele aller Dinge enthalte. „Von dieser Ansicht über Gott", sagt er, „entfernt sich Moses; denn er behauptet weder daß die Weltseele der erste Gott sei, noch daß die Sterne und ihr Chor verursachen, was dem Menschen begegnet, sondern daß dieß Alles durch unsichtbare Potenzen zusammengehalten werde, welche der Weltbildner von dem Aeußersten der Erde bis zu der Gränze des Himmels ausdehnte, vorsehend, daß das schön Verbundene nicht aufgelöst werde. Denn diese Potenzen sind die unzerreißbaren Fesseln des Alls. Deßwegen," fährt er fort, „wenn es irgendwo in der Schrift heißt: „„Gott ist im Himmel oben und auf der Erde unten"": so vermuthe Niemand, daß er insofern er ist (κατὰ τὸ εἶναι) verstanden werde; denn es ist angemessen, daß Das, was ist, umfasse, nicht, daß es umfaßt werde, sondern seine Kräfte, vermöge welcher er das All gründete, ordnete und schmückte, seine Güte" u. s. w.

Durch

---

her zu erläuternden Sinne Sohn Gottes, auch Erzengel genannt werde, ihm auch zu wiederholten Malen verschiedene Acte der Schöpfung und Erhaltung beigelegt sind, wie sich Dieß aus dem Bisherigen von selbst ergibt. Alles Dieß mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit, nicht aber auf so eine Weise, daß die Möglichkeit bildlicher Personification schlechthin ausgeschlossen wäre.

Durch ſolche Stellen, deren es viele ähnliche gibt, [223]) muß es klar werden, wenn es durch irgend Etwas klar werden kann, daß Philo ſich unter den intelligenten Mittelpotenzen wirklich exiſtirende Weſen dachte; denn ſetzte er hier nicht dem Weſen auch wieder Weſen entgegen, behauptete er alſo, daß es zwar Gott entwürdigen würde, die Welt zu durchdringen, aber keineswegs die Eigenſchaften Gottes, durch deren Zuſammentreten, wenn wir das Wort Eigenſchaften in ſeinem gewöhnlichen accidentalen Sinne faſſen, ja eben erſt Gott zu Gott wurde: ſo müßten wir ihm anmuthen, er habe etwas völlig Sinnloſes geſagt, und mithin aufhören, ihn als Philoſophen zu behandeln.

Sollte daher noch über die Frage, ob Philo die göttlichen Eigenſchaften als wirklich für ſich beſtehende Weſen angeſehen habe, irgend ein Zweifel obwalten: ſo kann er doch nach dem bisher Geſagten ſich nicht ſowol darauf beziehen, ob Philo in Folge ſeiner Prämiſſen eine ſolche Anſicht wirklich habe feſthalten ſollen oder gar nur können; auch nicht, ob er jezuweilen ſelbe thatſächlich ausgeſprochen habe. Jedoch könnte Dieß allerdings noch bezweifelt werden, ob er in Behauptung der Subſtantialität der göttlichen Kräfte ſich ſelbſt treu geblieben

223) Leg. alleg. III. p. 93. — de conf. ling. p. 345. iſt hierin beſonders wichtig: *χρεῖος μὲν γὰρ οὐδενός ἐστιν ὁ τοῦ παντὸς πατὴρ, ὡς θεῖσθαι τῆς ἀφ' ἑτέρων εἰ δέοιτο δημιουργίας* (add.: *δημιουργίας*)· *τὸ δὲ πρέπον ὁρῶν ἑαυτῷ τε καὶ τοῖς γενομένοις ταῖς ὑπηκόοις δυνάμεσιν ἔστιν ἃ διαπλάττειν ἐφῆκεν, οὐδὲ ταύταις εἰς ἅπαν αὐτοκράτορα δοὺς τοῦ τελεσιουργεῖν ἐπιστήμην, ἵνα μή τι πλημμεληθείη τῶν ἀφιγνουμένων εἰς γένεσιν.* — de Abrah. p. 370. — qu. in Exod. II. 45. Fragm. (bei Mangey T. II. p. 679.): *ἀναργέστατα δεικνῦσι τοὺς ἐγγὺς* (?) *ὑπὸ ἀσεβείας εἴτε ἠλιθιότητος οἰομένους τοπικὰς καὶ μεταβατικὰς κινήσεις εἶναι περὶ τὸ θεῖον. Ἰδοὺ γὰρ ἐμφανῶς οὐ τὸν οὐσιώδη θεὸν τὸν κατὰ τὸ εἶναι μόνον ἐπινοούμενον καταληφθῆναι φησὶν, ἀλλὰ τὴν δόξαν αὐτοῦ.*

ſei. Je öfter hierin unſer Philo der Inconſequenz beſchuldigt worden iſt: deſto nothwendiger iſt es dieſen Punkt einer genauern Unterſuchung zu unterwerfen.

Ich habe keine Stelle in Philo gefunden, neben welcher die Annahme, daß er unter ſeinen göttlichen Kräften göttliche Perſonen verſtanden habe, die **weſentlich** von dem Urweſen alles Gewordenen zu ſondern ſeien, nicht beſtehen könnte, Stellen aber genug, in denen er zwar die göttlichen Kräfte erwähnt, aber die von ihm angenommene Weſenheit derſelben völlig unbeachtet läßt, und andere, welche in Wahrheit derſelben widerſprechen würden, wenn es erlaubt wäre, auf ihnen in unſerer Weiſe zu denken weiter zu bauen und wir nicht gehalten wären, auch die Conſequenzen aus philoniſchen Behauptungen im philoniſchen Geiſte zu ziehen.

Im Vollbegriffe dachte ſich Philo unter den göttlichen Kräften die Inhaber der intelligenten Fähigkeiten, die als wirkſam (δυνάμεις) **und mithin als vorhanden gedacht werden müſſen,** ſie die intelligenten Formen dieſer Welt als ihre Erklärungsgründe nothwendig vorausſetzen; **als göttlich** vermöge eines Gegenſatzes zur Materie, welche ſie bilden; **als Eigenſchaften** (ἀρεταί) [224] **des Göttlichen,** indem ſie das Göttliche in einer beſtimmten Form und Kraftäußerung präſentiren; **als ſelbſtperſönliche Träger dieſer Eigenſchaften,** da das Urgöttliche als letzte Urſache alles Vorhandenen ſo einfach ſein muß, daß es durch Hinzutritt irgend Etwas außer ihm (d. h. außer dem reinen Begriffe der letzten Urſache) nicht vervielfältigt, und ſo erhaben, daß es durch keine Berührung mit der Materie herabgewürdigt werden darf. Indem ich in dem früher Mitgetheilten unterſcheide dieſen ganzen Umfang des Begriffs in ſeiner Wahrheit, ſo

224) Natürlich als gnädige Eigenſchaften, da ja die göttliche Güte ihnen den Anſtoß gab. Daher χάρισες leg. alleg. p. 1101. — de post. C. Mg. T. I. p. 254. u. ö. Der Ausdruck δύναμις der allgewöhnliche; ἀρεταί qd. det. p. 182. 184.

Veranlaſſung und ſeinem Sinne auseinanderzuſetzen, konnte dieß nur durch Verbindung mehrer Stellen geſchehen; denn keineswegs bietet Eine Stelle die ſämmtlichen weſentlichen Züge dieſes Bildes mit gleicher Lebhaftigkeit dar. Während vielmehr in der einen die Darlegung des weſentlichen Seins und des perſönlichen Wirkens dieſer göttlichen Kräfte das Hauptziel iſt, welches Philo in die Augen faßt: tritt an andern Stellen jetzt die Gottverwandtſchaft derſelben deutlicher hervor, vermöge welcher ſie als Theile des Collectiv-Göttlichen erſcheinen, jetzt ihre Geltung als Eigenſchaften dieſes Göttlichen, wobei denn natürlich, da zumal durch dieſe letztere die Theilnahme der göttlichen Kräfte an anderer (Collectiv-) Weſenheit der Gottheit) vorzugsweiſe hervorgehoben ward, das ſelbſtweſentliche Vorhandenſein derſelben in den Hintergrund trat und bei nicht genauer Sonderung verletzt erſcheinen kann. [225])

Verhältnißmäßig wol mit dem meiſten Scheine kann man dieſes dem Philo Schuld geben, wenn er eine Hauptkraft in ihre Theilkräfte auflöſ't, ſo den Logos im weitern Sinne in die Güte und Macht, im engern in die Kraft einen Weltplan zu entwerfen (Weisheit) und in die andere ihn durchzuführen, die geſetzgebende Kraft in die gebietende und verbietende u. a. m. Es iſt an ſich klar, daß dem Philo die Summe dieſer Theilkräfte als an ſich identiſch mit der Geſammtkraft ſelbſt erſcheinen mußte und in der That können Belege in nicht geringer Zahl aus dem Philo beigebracht werden, in denen er die verbundenen Theilkräfte mit der Hauptkraft abwechſeln läßt. [226]) Wenn wir nun aber auf dieſen Grund hin anneh-

---

225) Zwei von dieſem Standpunkte aus ſehr ſcheinbare Stellen gegen die Perſönlichkeit dieſer Eigenſchaften finden ſich de plant. N. p. 226. — qu. rer. div. haer. p. 484., wo ſie προσρήσεις genannt werden, aber doch am Ende in keinem andern Sinne, als ſonſt ἐφαπαί.

226) So treten, wie wir bereits früher (S. 237.) erwähnten, in der Stelle qu. rer. div. haer. p. 503. sq. die beiden Kräfte, die χαρστική und die πολαστική unmittelbar in das Verhältniß zum Urweſen, welches ſie de cherub. p. 112. erſt durch den Lo-

men wollten, daß Philo wenigstens in diesen Stellen nothwe
dig entweder den allgemeinen Begriff eben nur als allgemein
Begriff, oder die Theile eben nur als Theile und zw
Beides im strengen Sinne des Worts, ohne persönliches Vo
handensein, gedacht habe: indem ja unmöglich derselbe Gege
stand zugleich Eine Substanz und eine Mehrheit von Subst
zen sein könne: so würden wir zwar unsern philosophisch
Ansichten völlig gemäß geschlossen, aber vergessen haben, d
Philo eine solche Folgerung nicht als die seinige anerkenn
könne. Von seinem Principe aus, die Beschaffenheit der g
stigen Welt aus den Forderungen zu erschließen, die ihn die
dieser nothwendig zu verursachenden Erscheinungen der sin
lichen Welt stellen ließen, traten alle Theile der geistigen W
in gleiche von einander unabhängige Rechte. Die vermittel
Kraft des Logos überhaupt wurde in keiner andern Weise
schlossen als die gütige und mächtige, die den Weltplan bilde
und ausführende Kraft; sie wurden nicht eine aus der ande
sondern alle aus den Bedürfnissen der sinnlichen Welt sel
ständig und daher mit gleichen Ansprüchen auf Selbstständig
erschlossen. Fand sich dann bei Vergleichung der einzelnen Kr
te unter einander, daß sie in einem über-, unter- oder
geordneten Verhältnisse standen, d. h. manche Kräfte wie
nähere Bestimmungen der Einen höhern enthielten: so wu
auch Dieß wol in der weitern Erörterung über diese Kräfte
merkt und festgehalten, konnte aber nicht sowol auf das
sönliche Vorhandensein der einzelnen Kräfte einen Einfluß üb
als vielmehr auf die Stellung der einzelnen Kräfte unter
ander, von denen die allgemeinere als die höhere und die

---

gos einnehmen und vertreten sonach dessen Stelle, was m
auffallender ist, da an beiden Orten dieselbe Stelle (E
XXV. 22.) erläutert wird. Auf ähnliche Art wird der L
öfter umgangen de sacrif. Ab. et C. p. 139. — de Abrah
367. — qu. in Gen. I. 57. IV. 2. alibi. Aehnlich umfaßt
prof. p. 464. die *νομοθετικὴ δύναμις* die beiden andern et
weiter unten geschiedenen, die *προστάττουσα ἃ δεῖ* und *ἀπ
ρεύουσα ἃ μὴ δεῖ*. S. überhaupt oben S. 287.

irende, die beſchränktere als die niedere und untergebene er-
ſchien. Eine Stelle, die durch dieſe Bemerkung eben ſo Licht
hält, als ſie dieſelbe belegt, iſt die gleich näher zu berühren-
de **cherub. p. 129.**, wo unter den 4 Haupterforderniſſen
ur Erhaltung der ſinnlichen Welt neben der höchſten Urſache,
ott, und dem Stoffe, aus dem ſie gebildet worden, der Ma-
rie, als Inſtrument der Logos, als Urſache die Güte, jene
heilkraft des Logos genannt iſt, die ſo offenbar ſie dieſem un-
rgeordnet iſt, doch als Bedingung der Weltentſtehung eben
weſentlich nothwendig iſt, als nur immer die vermitteln-
Urſache überhaupt.

Und in Wahrheit war das Verhältniß der höhern Kräfte
den niedern eigentlich kein anderes als das, in welches Phi-
das Urgöttliche zu ſeinen Eigenſchaften ſtellte. Die niedern
ſte waren ſo gut Eigenſchaften der höhern, als dieſe Eigen-
ſten des Urgöttlichen waren, und es kann nicht mehr be-
den, die erſtern als die letztern mit perſönlichem Vorhan-
ein bezeichnet zu finden. Auf ganz gleiche Weiſe, wie die
here Kraft die niedere umfaßte und ſonach leitete, durch-
ng das Urgöttliche alle einzelnen Theile im geſammten Sy-
e göttlicher Kräfte.

Hier, nachdem wir die Unterſuchungen über die kosmolo-
hen Principien geſchloſſen haben, möchte auch der geeignetſte
ſein, die wichtige Stelle im Philo über die Schöpfung, auf
he wir ſchon bei den einzelnen Momenten öfters hinwieſen,
Zuſammenhange beizubringen. Sie bleibt immer eine ſehr
hige Stelle, obſchon ſie, wie der aufmerkſame Leſer aus dem
hern von ſelbſt bemerken wird, mehre Punkte minder ge-
, andere doch minder durchgeführt an die Hand gibt. De
rubim p. 129. ſagt Philo: „Es muß Vieles zuſammenkom-
, damit Etwas hervorgebracht werde. Das von Wem? das
voraus? das wodurch? und das weßhalb? Das von
m? iſt das Verurſachende; das woraus? die Materie;
wodurch? das Werkzeug und das weßhalb? die Veran-
ng. Wenn wir nun annähmen, daß Jemand fragte: was
zuſammenkommen müſſe, damit ein Haus oder eine ganze

Stadt erbaut würde: würde Dieß nicht ein Baumeister u
Holz und Werkzeuge sein? Was ist nun der Baumeister
deres als das Verursachende, von dem Etwas geschieht? u
was Steine und Holz Anderes als die Materie, aus wel
der Bau? und was die Werkzeuge Anderes als Das, ver
telst wessen; und weßwegen geschähe er wol, wenn nicht
Schutz und Schirm zu gewähren? Dieses ist das weßh
Gehe nun aber über von diesem Theilbaue und betrachte
größte Wohnung oder Stadt, diese Welt. Als Ursache u
du Gott finden, als Materie die 4 Elemente aus denen sie
sammengemischt ist, als Werkzeug den Logos, durch wel
sie erbaut wurde und als Veranlassung zum Baue die Güt
Baumeisters.“ [227])

5.

Die göttliche Weltbildung.
Beschaffenheit der gebildeten (geistigen und si
lichen) Welten.

Wenn wir uns in dem Bisherigen mit den kosm
schen Principien beschäftigt haben und zeigten, wie Phil
dieselben aus vergleichender Betrachtung der sinnlich-sicht
Welt und dem von ihm früher festgestellten Ideale der
kommenheit des Grundwesens aller Dinge erschloß: so
nun nothwendig, daß wir unsere Aufmerksamkeit auf die
liche Weltbildung selbst überleiten.

Philo unterschied, wie wir im frühern Verlauf
ser Untersuchung nachgewiesen haben, eine doppelte
eine geistige und diese sinnliche, welcher letztern erstere
Plane gedient habe, die mithin alle Gattungen Dinge
te, die sich in der sinnlichen Welt vorfinden. Er hatte d
nahme jener neben dieser, wie gleichfalls oben mit Mehr
sprochen worden ist, mit den Grundsätzen zu rechtfertig
sucht, die er überhaupt für Erkenntniß alles Uebersinn
befolgen zu müssen glaubte, indem er behauptete, daß

227) Ganz ähnlich de provident. p. 12. §. 23.

einigen zu können glaubte, welche der letzten Ursache aller Dinge, als letzter Ursache, zukäme. Dachte er nun folgerecht weiter: so mußte er sie als Mittelwesen anerkennen und von der letzten Ursache wesentlich trennen; denn war die Intelligenz bloß accidental, als Eigenschaft, von der letzten Ursache geschieden, und war sie ein wesentlich-integrirender Bestandtheil derselben: so wäre hierdurch Nichts gewonnen worden. Die Anerkennung des minder hohen Werthes der Intelligenz an sich und des niedern Grades derselben bei Beachtung der mannichfaltigen Mängel der sie motivirenden intelligenten Formen, würde nicht nur die Intelligenz, sondern auch die höchste Ursache herabgesetzt haben, so lange beide wesentlich verbunden gedacht wurden. Diese nothwendig-wesentliche Unterscheidung der intelligenten Mittelursachen von dem letzten Urgrunde alles Vorhandenen mußte nun Philo natürlich auch auf diejenigen Potenzen übertragen, welche er an die Stelle der Intelligenz setzte; denn er betrachtete, wie wir oben bereits sahen, letztere nicht sowol selbst als die vermittelnde Ursache, sondern als den Complex der nähern Bestimmungen über diese, Bestimmungen, die er sich, wie oben gleichfalls mit Mehrem nachgewiesen wurde, dann weiter aus den Requisiten zur Erklärung der intelligenten Weltformen erschloß.

Wenn uns nun schon die Berücksichtigung der Principien, durch welche Philo eigentlich zur Entscheidung über den metaphysischen Gehalt jener vermittelnden Potenzen veranlaßt werden sollte, im Voraus geneigt machen muß, anzunehmen, er werde ihnen selbstständiges Vorhandensein zugeschrieben haben: so findet diese vorläufige Gewähr in Philo selbst ihre Bestätigung. Dieß nämlich, wie mich dünkt, klärlich zum mindesten [222]) in den Stellen, in welchen die göttlichen Kräfte aus-

222) Man pflegt (so vornehmlich auch Ballenstedt und Gfrörer a. a. O. I. 1. S. 243. ff.) bei der Untersuchung über die Substantialität des Logos, wenn man sich für sie entscheidet, meist Alles darauf zu geben, daß der Logos in einem später nä-

einverſtanden, daß Gott durch ſeine vollkommne Güte veranlaßt worden ſei, dieſe Welt zu bilden und unter mehren andern Folgerungen, welche ſich hieraus natürlich ergaben, von Plato beachtet und von Philo nachgeſprochen wurden, — ſo daß die Welt nur Eine ſein könne; denn wie auf die Materie überhaupt mußte ſich auch auf jedes Theilchen derſelben die Güte Gottes veredelnd äußern und nicht der kleinſte Theil derſelben durfte außerhalb der gebildeten Welt umherirren; [230]) — hob auch er die gleichfalls von Plato bereits ausgeſprochene [231]) beſonders hervor, daß der Gott, den Güte zur Weltbildung veranlaßte, auch ſo vollkommen geſchaffen haben werde, als ihm möglich geweſen ſei; denn nur ein neidvolles und ungütiges Weſen, welches ſein Glück und ſeine Vorzüge für gefährdet oder weniger befriedigend achte, wenn es dieſelben mit Andern theilt, könne abſichtlich weniger Gutes mittheilen, als es zu gewähren vermöge. „Gütig iſt der Vater und Schöpfer," ſagt er de mundi opif. p. 4., „darum enthielt er ſein vollkommenſtes Weſen der Materie nicht vor, welche nichts Gutes durch ſich ſelbſt beſaß, aber Alles zu werden vermochte — — —, ſon-

230) De plant. N. p. 215. — leg. alleg. III. p. 61. Etwas anders gewandt doch aus gleichem Grunde beweiſ't Philo die Einheit der Welt de mundi opif. p. 89. Er ſchiebt den Mittelbegriff der nothwendig möglichſt vollkommnen und dem vollkommenſten Gotte ähnlich geſchaffenen Welt ein; wie er nur Einer, ſo auch die Welt: εἰς ἐστὶν ὁ γεγονὼς κόσμος, ἐπειδὴ καὶ ὁ δημιουργὸς, ὃς ἐχρησιώσας αὐτῷ κατὰ τὴν μονώσιν τὸ ἔργον πάσῃ κατεχρήσατο τῇ οὐσίᾳ εἰς τὴν τοῦ ὅλου γένεσιν. Einen andern Grund für die Einheit der Welt gab die ἐκπλήρωσις συμπλήρωσις τῶν πάντων ab, nach welcher Alles in der Einen Welt enthalten und mithin durch dieſe Jenes erſchöpft ſein ſollte. Vergl. de cherub. p. 126. — de conf. ling. p. 346. — de mundi incorruptibil. p. 947. — Fragm. edit. Mang. T. II. p. 625. In dieſer Hinſicht heißt die Welt πλήρωμα, was ſich dann eng und natürlich an τελεώτατος anſchließt de Abrah. p. 360.

231) Tim. l. l.

dern gab ihr, freilich nicht so viel als er hätte geben können, doch so viel als sie zu empfangen vermochte." [232]) Waren diese Sätze begründet: so schienen sie wenigstens dafür Gewähr zu leisten, daß die geistige Welt untadelig und makellos sei; denn zu dieser war eben ihrem Begriffe zu Folge nichts Materiales hinzugetreten, was die Wirksamkeit der göttlich bildenden Kraft irgend wie hätte abschwächen können. [233]) Der Gedanke war nicht minder geistig, als die Denkfähigkeit, war letztere vielmehr selbst, nur in einer bestimmten Aeußerung; die göttliche Fähigkeit eine Planenwelt zu entwerfen, oder die göttliche Denkkraft konnte demnach auch nicht weniger göttlich sein, als die durch sie entworfene Planenwelt selbst. Sie waren in ihrem Ursprunge und Wesen auf das Innigste verwandt. Schon die Sprache gab Veranlassung diese Aehnlichkeit zu bemerken; denn die Griechen bezeichneten durch ihren Logos eben so wol die Fähigkeit zu denken als den Gedanken selbst. Eine neue Anwendbarkeit dieses Wortes für philonische Philosophie wird sichtbar, mit ihm eine neue Ursache der Vorliebe unsers Philosophen für ein Wort, das sich ihm gleichsam als natürlicher Terminus darbot, ja, als Beispiel, welches die mit demselben zu bezeichnenden Verhältnisse erläuterte und gewissermaßen belegte, aber auch eine neue Ursache der Verirrung in und mit diesem vieldeutigen Worte. Logos bezeichnete nun dem Philo auch die geistige Planenwelt selbst, [234])

---

232) Diese Welt ist τελειότατον τῶν γεγονότων de opif. p. 2. 3. Es ist gottlos, sie als unvollkommen zu denken de Josepho p. 553. — de eo qd. D. sit immutab. p. 308. — de agricult. p. 195. : ἀμήχανον τῶν ἐπιβαλλόντων ἔνδειαν εἶναί τινος ἐπιστατοῦντος θεοῦ πλήρη καὶ τέλεια τἀγαθὰ τοῖς οὖσιν ἅπασιν εἰωθότος χαρίζεσθαι.

233) Leg. alleg. I. p. 45.: αἰσθητὸν ἐν ἰδέαις οὐδέν. Die geistige Welt ein πάνθειον qu. rer. div. haer. p. 491. So nämlich zu lesen, nicht πανδοχεῖον.

234) Vergl. de opif. mundi p. 5.: νοητὸς κόσμος = θεοῦ λόγος = ὁ τοῦ ἀρχιτέκτονος λογισμός. Und einige Zeilen weiter unten: δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγὶς, ὃν φαμὲν εἶναι κόσμον

Logi [235]) die Einzelpläne oder Einzelgedanken, aus denen eben jene geiſtige Welt beſtand, die hinwiederum mit Rückſicht auf dieſe Einzelpläne der allumfaſſende Logos (ὁ γενικώτατος λόγος) genannt ward. [236]) Dieſe nothwendige und weſentliche Geiſtigkeit der Planenwelt, die der göttlich-bildenden Kraft kein Hinderniß in den Weg legen konnte, neben die vollkommne göttliche weltbildende Güte geſtellt, mußte nun natürlich die geiſtige Welt als abſolut vollkommen erſcheinen laſſen; und da Philo die letzte Urſache alles Geworbenen als das Ideal, als die Summe aller Vollkommenheit, und jede anderweite Vollkommenheit eben deßhalb nur als einen Theilnehmer an dem göttlichen Vollkommnen anſah, und ſonach Jedes je vollkommner es war, deſto mehr Gott ähnlich erſchien: ſo kann es uns in keiner Weiſe dunkel ſein, in welchem Sinne Philo dieſe geiſtige Welt Gott vollkommen ähnlich (θεοειδέστατον), [237]) eine Nachahmung, ein Bild, einen Schatten Gottes (εἰκών, [238]) σκιά) [239]) nannte, ja, wie er bei Hervorhebung Deſſen, daß dieſe geiſtige Welt wieder als ein Vorbild der ſinnlichen diene, dieſe als das frühere, letztere als das ſpätere, oder, um uns ſeiner Sprache zu

---

νοητὸν, αὐτὸς ἂν εἴη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδεῶν, ὁ θεοῦ λόγος. In dieſem Sinne wird der Logos auch mit einem Buche verglichen, in welches das göttliche Weſen die herzubildenden Gegenſtände verzeichnet habe, vergl. leg. alleg. I. p. 43. sq. Außerdem zu vergl. leg. alleg. III. p. 79., und vorzüglich de conf. ling. p. 334.: wo der ἱερώτατος λόγος dem τελειοτάτῳ ἔργῳ τῷ ἐν αἰσθητοῖς gegenüberſteht, d. h. dieſer ſinnlichen Welt.

235) Αἱ τυποῦσαι δυνάμεις τῶν ἐν μέρει de cherub. p. 116. Dieſe die δυνάμεις, δι' ὧν ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγη κόσμος — — ἰδέαις ἀοράτοις συσταθείς, mit welchen letztern ſich alſo der Logi identificiren. De somn. I. p. 584. sqq. ὁ θεῖος τόπος (= λόγος d. h. die geiſtige Welt) πλήρης ἀσωμάτων λόγων.

236) Leg. alleg. II. p. 1103., III. p. 93. — qd. det. p. 176.

237) De opif. m. p. 3.

238) De confus. ling. p. 341.

239) Leg. alleg. III. p. 79. — de Abrah. p. 367.

bedienen, erſtere als das ältere, letztere als das jüngere Abbild Gottes (πρεσβύτερον — νεώτερον ἀπεικόνισμα) [240] bezeichnen konnte. Ein Schritt weiter führte ihn nun auch dahin, Dieſe Welten Söhne Gottes zu nennen. Sobald er nämlich darauf Rückſicht nahm, daß dieſe Träger und Inhaber der göttlichen Vollkommenheit nicht nur Gott weſentlich ähnlich ſeien, ſondern auch dieſem ihren Urſprung verdankten: ſo möchte wol kaum eine Bezeichnung gefunden werden, die das Verhältniß dieſer Welten zu Gott bildlich näher beſtimmt hätte als indem er ſie Söhne nannte, [241] und zwar die geiſtige den ältern oder erſtgebornen (πρεσβύτερον, πρεσβύτατον, πρωτόγονον) [242] und die ſinnliche den jüngern (νεώτερον). So in der Hauptſtelle quod D. sit immutab. p. 298. Er geht hier darauf aus zu beweiſen, daß Gott Alles, auch das Zukünftige wiſſen müſſe, und ſtützt ſich darauf, daß er der Vater

240) De opif. m. p. 3.

241) Ganz aus ähnlichem Grunde nennt er qd. D. sit immutab. p. 298. die ſinnliche Welt den Vater der Zeit, weil jener Bewegung die Entſtehung dieſer erkläre. Θεὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ (τοῦ χρόνου) πατὴρ, πατὴρ δὲ χρόνου κόσμος τὴν κίνησιν αὐτοῦ γένεσιν ἀποφῆναι ἐκείνου· ὥστε νέωνοῦ τάξιν ἔχειν πρὸς Θεὸν τὸν χρόνον. Hierbei iſt jedoch nicht zu überſehen, daß die frühere Vergleichung der Sophia mit einer Gattin des Höchſten (ſ. oben S. 222.) auch in die Mitte trat und einen anderweiten ſelbſtſtändigen Anſtoß zu Gunſten dieſes Bildes darbot. Vergl. de prof. p. 466. — de ebriet. p. 244. Indem nun aber Philo auf ſolche Weiſe zu dieſem Bilde zurückkehrte und es in ſeine einzelnen Züge weiter verfolgte, erlangte es immer mehr und mehr die Geltung des eigentlichen Ausdrucks und konnte die ſpätere, namentlich im valentinianiſchen Syſteme deutlich hervortretende Uebertragung des Geſchlechtsunterſchieds auf die geiſtige Welt um ſo leichter herbeiführen, je mehr Momente ſich bereits in dem eignen einer ſolchen näherten, zu welcher Bemerkung ſich ſchon oben einmal (S. 187.) Gelegenheit fand, als wir mittheilten, wie Philo auf anderm Standpunkte von einer Ueberſtrömung des Göttlichen in das Materiale rede.

242) Vergl. de agric. p. 195. — de conf. ling. p. 329. 341. — de somn. I. p. 579.

alles Dessen sei, was ist. Dann fügt er hinzu: „Diese Welt ist der jüngere Sohn Gottes, da sie sinnlich ist, den ältern Sohn ließ Gott nicht in das Sinnliche übergehen, sondern er ist geistig; denn da er es unter die Rechte der Erstgeburt (πρεσβείων) rechnete, daß er bei ihm bleibe, wurde er (bloß) gedacht.“ [243]) Wenn übrigens auch die Worte der St. de ebrietate p. 244.: die Weisheit habe nach Empfängniß des göttlichen Samens und nach vollendeten Wehen den einzigen und geliebten sinnlichen Sohn, diese Welt geboren (τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε τόνδε τὸν κόσμον) bei Vergleichung mit dem bisher Mitgetheilten einige Schwierigkeiten darbieten: so möchten diese ihre Lösung in engerer Verknüpfung der Worte einzig und sinnlich finden; denn allerdings mußte diese Welt als der einzige sinnliche Sohn der göttlichen Weisheit gelten. [244])

Die sinnliche Welt war hier mit in den Vergleich gezogen, [245]) weil auch sie auf gleichen Grund hin, wie die geistige, Anspruch auf Vollkommenheit hatte, so weit es ihre Natur erlaubte, wenn sie auch diesen eben vermöge ihrer sinnli-

---

243) So glaube ich die sehr dunkle Stelle erklären zu müssen, deren Worte so lauten: ὁ μὲν γὰρ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ ἔτι αἰσθητὸς ὤν· τὸν γὰρ πρεσβύτερον (τούτου) οὐδέπω εἶχε, νοητὸς δ' ἐκεῖνος, πρεσβείων δ' ἀξιώσας παρ' ἑαυτῷ μένειν διενοήθη. Vor Allem ist die Lesart der Medic. Handschrift, die τούτου wegläßt, zu billigen, denn da εἶπε und διενοήθη sich offenbar einander gegenüberstehen und beider Subject Gott ist: müßte es sonst αὐτοῦ heißen. Der υἱὸς, welchen Gott aussprach (εἶπε), ist offenbar der λόγος προφορικὸς, der den er dachte (διενοήθη) der ἐνδιάθετος.

244) Es ist hierbei wohl zu bemerken was aus dieser Darstellung von selbst hervorgeht, daß Philo den Logos nicht als bildende Kraft Gottes dessen Sohn nannte (wie Dieß im christlichen Sinne der Fall ist), sondern als gebildete Welt.

245) Daher auch sie dann (verhältnißmäßig) τὸ τελειότατον ἔργον genannt de mundi opif. p. 2. παντελὴς de cherub. p. 127. — de agricult. p. 195.

chen Natur nicht in gleichem Grade durchführen konnte, wie jene. Indeſſen hielt Philo doch auch ſie ihrem Weſen nach für göttlich und glaubte nur deren Wirkſamkeit durch den Hinzutritt der Materie gehemmt.

Um Dieß klärer verſtehen und in ſeinen Urſachen begreifen zu können iſt es erforderlich, Einiges über die Art und Weiſe beizubringen, in welcher Philo dieſe ſinnliche Welt nach dem Muſter der göttlichen gebildet glaubte.

Philo läugnete, daß die ſchönen und zweckmäßigen Formen, die in der ſinnlichen Welt vorlagen, ohne das Walten einer intelligenten Urſache genügend erklärt werden könnten, forderte dieſes, aber auch zugleich mit ihm, daß dieſes Walten mit dem Entwurfe eines Planes für die ſichtbare Welt beginnen müſſe; denn planloſes und unweiſes Wirken erſchien ihm als Eins. Dieſe Planenwelt, der die ſinnliche als ihrem Muſter (παράδειγμα) möglichſt nachgebildet werden müſſe, nannte er die geiſtige Welt. Da er aber durch dieſe geiſtige Welt nichts Anderes als die intelligenten Formen der ſinnlichen Welt erklärt wiſſen wollte: ſo erſchien ihm jene natürlich als eine Formenwelt, als ein koloſſales Modell, das auf die Materie übergetragen oder in ſie eingeprägt würde (λόγος [als geiſtige Welt] σφραγὶς oder unbeſtimmter gehalten ὄργανον),[246] und die Einzelgedanken oder Einzelpläne, aus denen jene gedachte Planenwelt beſtand (die in ſo fern ſie gedachte Pläne waren Logi hießen),[247] als Einzel-Modelle oder urbildliche Muſter und Siegel (ἀρχέτυπος σφραγὶς, ἀρχέτυπον παράδειγμα);[248] und betrachtete dann die Nachbilder der

246) Erſteres de prof. p. 452. Letzteres leg. alleg. III. p. 79. — de migrat. Abrah. p. 389.

247) S. S. 250.

248) De opif. m. p. 5. — leg. alleg. I. p. 44.: σφραγὶς εἴδη τυποῦσα. — de profug. p. 462.: ἃ δὲ τοῦ ποιοῦντος λόγος (als geiſtige Welt) αὐτός ἐστιν ἡ σφραγὶς, ἢ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται. Und dann die einzelnen Modelle auch τύ-

Materie nach dem Vorgange jener Planenwelt als Eindrücke jener Modelle in dieſe (ἐκμαγεῖα, ἀπεικονίσματα),[249]) durch welche die vorher völlig unbeſtimmte Materie geformt, bezeichnet und näher beſtimmt werde (εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται).[250]) So de monarch. I. p. 817. Hier theilt Philo mit, wie Gott den Wunſch des Moſes das Weſen der göttlichen Kräfte vollſtändig zu erkennen zurückgewieſen habe, „wohl aber", fährt er fort, „iſt der Abdruck (ἐκμαγεῖον) und das Abbild (ἀπεικόνισμα) ihrer Wirkſamkeit rings herum ſichtbar. Wie Ringe, wenn Wachs oder eine ähnliche Maſſe herzugebracht wird, ſich tauſendmal abdrücken, ohne an einem Theile verſtümmelt zu werden, ſondern ſie ſich gleich bleiben: ſo muß man ſich auch die Kräfte denken, die um das Göttliche ſind. Sie bekleiden das Eigenſchaftsloſe mit Eigenſchaften, das Formloſe mit Formen, und verringern ſich in Nichts an ihrer ewigen Natur."[251])

ποι de mundi opif. p. 4. — μέτρα, τύποι, σφραγῖδες de opif. m. p. 7. — de dec. oracul. p. 744. — de somn. II. p. 1114.

249) De monarch. I. p. 817. In demſelben Sinne vergleicht er ſie mit bezeichneten Münzen oder nennt ſie vielmehr νομίσματα quod det. p. 182. — de poster. C. Mg. T. I. p. 243. u. ö. Aehnlich iſt es wenn er ſie Schatten nennt (σκιαὶ) de plantat. N. p. 218. — de migrat. Abrah. p. 390., wo denn nicht nur das Uebereinkommende des Schattens und des Schatten werfenden Gegenſtands in Betracht genommen wird, wie oben beim Logos (ſ. S. 250.), ſondern auch das Vergängliche oder vielmehr wahrhaft Nichtige der einzelnen Gegenſtände, über welches ſpäter noch mehr geſagt werden wird. Hier ſtand denn das Urbild nicht nur als λόγος ἀρχέτυπος, ſondern auch als λόγος ἀλήθεια entgegen.

250) De opif. m. p. 29. Letzteres Wort mehr anſtreifend an den Lehrtypus eines Chaos, das geordnet, als an eine eigenſchaftloſe Materie, die näher beſtimmt werden ſolle. In gleicher Urſache heißen die Einzelpläne bisweilen μέτρα, ſo de opif. m. p. 7. 29 ſ. oben S. 192. Note 129., κανόνες de sacrif. p. 139. Die Abdrücke τὰ κατὰ μέρος συγκρίματα leg. alleg. I. p. 45.

251) Dagegen ſchloß ſich hieran philoſophiſch die Bemerkung, daß die jetzige Welt, gegen frühere Zeiten gehalten, unvollkommen

Die Anſicht, daß die einzelnen Pläne der geiſtigen Welt gleich Modellen in die Materie übergeprägt worden ſeien, konnte jedoch natürlich nicht in dem ſinnlichen Verſtande ſelbſt zu nehmen ſein, den das Bild ausdrückte; denn ſinnliche Modelle in einer geiſtigen Welt waren in aller Weiſe unzuläſſig. Weil die Welt ſelbſt: ſo mußten auch jene Modelle

---

ſei. Die jetzt beſtehenden Erſcheinungen gleichen nur ſpätern Abdrücken der Modelle, die, wie Dieß im irdiſch-künſtleriſchen Wirken zu geſchehen pflegt, nicht mehr dieſelbe Vollendung beſitzen, wie die frühern. Die hiſtoriſche Unterlage dieſer Behauptung war in Betreff des Sinnlichen das Paradies, in Betreff des Geiſtigen die hohen Tugenden und der Prophetismus der Vorfahren, die meiſt verſchwunden waren. Sonſt übte dieſe letztere Anſicht keinen bedeutenden Einfluß auf die philoſophiſchen Ueberzeugungen Philo's. Die Menſchen waren und blieben der höchſten Tugend wie der höchſten Seligkeit fähig, und, wenn auch kräftiger durch göttliche Vorſehung unterſtützt, dennoch zuletzt in Folge ſelbſtſtändiger Kräfte, ohne welche weder Tugend noch Seligkeit zu erlangen ſtand. Vorzüglich zu vergl. über dieſen Gegenſtand iſt die St. de mundi opif. p. 32.: „Wie Das, was in voller Blüthe ſteht," ſagt hier Ph., „Vorzüge vor Dem hat, deſſen Jugendkraft vorüber iſt, mag es ein Thier, oder eine Pflanze, oder eine Frucht, oder irgend etwas Anderes in der Natur ſein: ſo ſcheint auch der zuerſt gebildete Menſch die höchſte Vollendung dieſes ganzen Geſchlechts ausgemacht zu haben und die ſpäter Gebildeten keineswegs mehr auf gleicher Höhe zu ſtehen, da ſie in jeder Generation unbeſtimmtere Formen und Kräfte erhielten, wie ich Dieß auch bei der Bildner- und Malerkunſt mannichfaltig geſehen habe. Das Nachgeahmte iſt geringer als das Vorbild, weit geringer aber wieder das wieder nach dieſen Nachahmungen Gemalte und Gebildete, weil es ferner von dem Originale ſteht. Etwas Aehnliches zeigt ſich beim Magnetſteine; denn von mehren Ringen, die an ihm angebracht ſind, wird der, welcher dieſen ſelbſt berührt, am ſtärkſten feſtgehalten, der darauf folgende weniger, doch hangt auch noch der dritte an dem zweiten, und der vierte am dritten, und der fünfte am vierten und der folgende an dem folgenden eine lange Reihe hindurch von derſelben Anziehungskraft feſtgehalten, aber nicht auf dieſelbe Weiſe; denn die je vom Anfange entferntern hängen loſer ab, weil die Anziehung nachläßt — — —. Etwas Aehnliches ſcheint das Menſchenge-

gedacht ſein (ἀσώματος οὐσία),[252]) wodurch ſie ihrem weſentlichen Inhalte nach mit den allgemeinen Gattungsbegriffen (ἐννοήματα) zuſammenfielen, — indem ſie nun beide gedachte Inhaber der weſentlichen (Gattungs-) Merkmale waren, in welchen eine größere Anzahl ſinnlicher Individuen (die eben die Gattung bildeten) übereinkamen und ſich dadurch von andern (Individuen und Gattungen) unterſchieden,[253]) — wenn ſie auch ſchon durch die philoſophiſche Procedur auseinander traten, durch welche man zu ihnen gelangte, indem zwar daſſelbe Gedankenbild Beiden zum Grunde lag, welches aber doch, inſofern man aus ihm die weſentliche Verwandtſchaft einer größern Anzahl von Individuen conſtruirte als Plan, und inſofern man es aus der dadurch hervorgebrachten Verwandtſchaft reconſtruirte als allgemeiner Begriff anzuſehen war.

Dieſe

ſchlecht erfahren zu haben, indem es nach jeder Generation unſcheinbarere Fähigkeiten des Körpers und Geiſtes empfing." Auf etwas minder philoſophiſche, d. h. ſeinen Vorderſätzen weniger entſprechende Weiſe iſt dieſe Behauptung durchgeführt de nobil. p. 906. Vergl. auch qu. in Gen. I. 32.

252) De opif. m. p. 6. sq. — leg. alleg. I. p. 45.: αἰσθητὸν ἐν ἰδέαις οὐδέν. ibid. p. 46.: φθαρτῆς καὶ συνόλως γενόσεως οὐσίας ἀμέτοχος. Daher eben dieſe Muſterplane oder Ideen ἄφθαρτοι de opif. m. p. 4. τέλειοι leg. alleg. p. 57. οὐράνιοι ibid. p. 46. 57. Vgl. auch Note 254.

253) Wie die Gattungsbegriffe konnten daher auch jene Pläne γένη, εἴδος, τὸ καθόλου genannt werden, vergl. de mundi opif. p. 3.: ἵνα — — τὸν σωματικὸν τοῦτον (κόσμον) ἀπεργάσηται — — τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη, ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά. de opif. m. p. 30. — qd. det. pot. ins. p. 169., oder auch nach platoniſchem Sprachgebrauche τὸ αὐτό, γενικόν, πᾶν (νοητὸν oder Aehnl.) leg. alleg. I. p. 44. II. p. 1099.; und die einzelnen Träger jener Plane (οὗ κατὰ μετοχήν (μετουσίαν) καὶ τὰ ἄλλα ibid.) wie die Individuen zum Gattungsbegriffe μέρος, ὃ ἐπὶ μέρος leg. alleg. I. p. 44. 54., oder κατὰ μέρος ibid. p. 44., ὃ ἄτομος ibid. p. 40. 44., ὃ ἐμὸς καὶ σὸς, ὃ ἐν ἐμοὶ (νοῦς und Aehnl.) ibid. p. 45. 54., ὃ ἴδιος de gigant. p. 287.

Dieſer Zuſammentritt des Inhalts der allgemeinen Begriffe und geiſtigen Einzelpläne auf eine zu bildende Welt war ſchon in Plato's Philoſophemen begründet und für dieſen wichtig geweſen; auch hatte Plato bereits beide mit dem gemeinſchaftlichen Namen Idee (ἰδέαι) d. i. (göttliches oder menſchliches) Gattungs-Gedankenbild bezeichnet, was Philo ihm nachſprach, [254]) und wonach er dann auch natürlich die geiſtige Welt als eine Welt der Ideen (ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστὼς κόσμος) [255]) als eine Idee der Ideen (ἡ ἰδέα τῶν ἰδεῶν) [256]) anſehen konnte.

Aber indem dieſe Ideen doch nicht ausſchließend Das bezeichneten, was wir allgemeine Begriffe nennen, ſondern dieſe auch inſofern ſie Einzelpläne der zu bildenden Welt waren, mit jenen jene zwar ihrem philoſophiſchen Inhalte nach, aber keineswegs nach dem philoſophiſchen Gehalte und der philoſophiſchen Conſtruction übereinſtimmten: konnte über ſie von Philo Vieles prädicirt werden, was wir in keine Weiſe den allgemeinen

---

254) Er nennt ſie ἀρχετύπους καὶ νοητὰς de opif. m. p. 3., ἀσωμάτους καὶ νοητὰς ἰδέας ibid. p. 29., ἀσωμάτους καὶ παραδειγματικοὺς id. vita Mos. II. p. 672., Worte, die nach dem Frühern an ſich erklärlich ſind. Die Benennung: Idee für die göttlichen Einzelpläne empfahl ſich dem Philo, wie auch bereits dem Plato nicht nur wegen des obenerwähnten Zuſammentritts des göttlichen Einzelplanes und des allgemeinen Begriffs in dem eines Gattungs-Gedankenbilds, welches mit dem Worte ἰδέα wohl bezeichnet werden konnte, ſondern auch wie er ſelbſt de monarch. I. p. 817. angibt deßhalb, weil jene Einzelpläne als die Formen (ἰδέας) in der Materie hervorbildend angeſehen wurden. „Einige von Euch", ſagt er daſelbſt, „nennen ſie nicht unpaſſend Ideen (ἰδέας), weil ſie jedem Vorhandenen ſeine eigenthümliche Beſchaffenheit verurſachen (ἰδιοποιοῦσι), das Ungeordnete ordnen, das Unbeſtimmte, Unbegränzte und Ungeformte beſtimmen, begränzen und formen; und überhaupt das Schlechtere in das Beſſere umwandeln."

255) De opif. m. p. 4. — de nom. mutat. p. 1073.: κόσμος παγεῖς ἐκ τῶν ἰδέων.

256) Ibid. p. 5. — de migrat. Abrah. p. 404.

Begriffen beilegen können und was auch Philo seinen Id
nur insofern sie göttliche Einzelpläne und ni
insofern sie allgemeine Begriffe (ἐννοήματα)
ren hätte beilegen sollen, obgleich Letzteres wegen der
wandtschaft, d. h. wegen des gleichwesentlichen Inhalts
schen allgemeinen Begriffen und göttlichen Einzelplänen l
geschehen konnte und wirklich geschah, [257]) freilich noch
gleich seltener, unbestimmter und in seinem Ursprunge erk
barer und erklärlicher, als Dieß bei den scholastischen St
tigkeiten über die Realität der allgemeinen Begriffe, R
wehen einer solchen frühern, unphilosophischen Vermisch
der Fall war und die nun auch um so weniger glücklich g
werden konnten, da die streitenden Parteien mehr von
Macht früher gewonnener philosophischer Ansichten ge
wurden, als daß sie den philosophischen Grund derselben d
lich erkannt hätten.

Die Ideen als Musterpläne für die zu
dende Reihe sinnlicher Individuen mußten natürlich v
diesen vorhanden gedacht werden, da diese ja
nach ihnen gebildet sein sollten, [258]) während unsere allg
nen Begriffe als Producte des von dem unwesentlich-I
vidualen der sinnlichen Gegenstände abstrahirenden und
das wesentlich-Allgemeine derselben reflectirenden Vers
erst durch und mithin nach den sinnlichen Gegenständ
dacht werden können.

Die Ideen als Modelle für die sinnlichen Er
nungen hatten wie diese besonderes Vorhanden
und als Theile der reinen geistig-göttli

---

257) Qd. det. pot. insid. p. 169. werden *ἰδέα*, *γένος*, *ἐννόη*
identisch behandelt. Aehnlich de mundi opif. p. 30.: *ἰδ*
ἢ γένος ἢ σφραγίς.

258) Leg. alleg. I. p. 44.: *προϋπάρχει ἡ ἰδέα· — — πρὶν μ*
νίσθαι τὰ ἐπὶ μέρους νοητὰ ἦν τὸ αὐτὸ τοῦτο νοητόν,
τὰ μετοχὴν καὶ τὰ ἄλλα ὀνόματα. II. p. 1089.: *πρὸ τ*
ὧν ἀποτελεῖ τὰ γίνη.

Welt, in welcher noch Alles geiſtig und noch keine Leb- und Geiſtloſigkeit durch den Hinzutritt der Materie erwirkt worden war, verwandelten ſie ſich, im Gegenſatze gegen Alles, was wir über das nur gedachte Vorhandenſein allgemeiner Begriffe annehmen, in rein geiſtig-göttliche Perſönlichkeiten, die in die Materie die ihnen zugetheilten Beſchaffenheiten überleiten und in derſelben erhalten, wie ſie ja z. B. in der bereits angeführten St. de mon. I. p. 817. göttliche Kräfte genannt werden, welche jedem Weſen ſeine eigenthümliche Beſchaffenheit verurſachen, das Ungeordnete ordnen, das Unbeſtimmte, Unbegränzte und Ungeformte beſtimmen, begränzen und formen und überhaupt das Schlechtere in Beſſeres wandeln. Es wird nun einleuchtend ſein, wie dieſe Ideen oder Logi bei Philo (der allerdings dann die Palme errungen zu haben meint, wenn er bei ähnlichen Begriffen die Ausdrücke der heil. Propheten mit denen ſeiner Philoſophie und den Speculationen der Frühern vereinigen und ſo ſeiner Ueberzeugung, daß die göttliche Lehre die reinſte Philoſophie ſei, eine Stütze unterſchieben kann) ſich mit Engeln und der allumfaſſende Logos (γενικώτατος) ſich mit dem Erzengel identificirte, denen ſie nun allerdings dadurch nahe ſtanden, daß Beide als geiſtige Weſen angeſehen werden mußten, die zum Beſten irdiſcher Dinge mit dieſen in eine Verbindung traten. [259])

259) Als Stellen hierzu zu vergl. de conf. ling. p. 324.: νέοι τε καὶ πρεσβύται (unter den Sodomitern) κατὰ τῶν θείων ἔργων καὶ λόγων συνομοσάμενοι, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους, und p. 345. — de migrat. Abrah. p. 415. — de somn. I. p. 583. u. ö. Der Logos wird Erzengel genannt qu. rer. div. haer. p. 509. — de conf. ling. p. 341.: ὁ πρωτόγονος (θεοῦ) λόγος ὁ ἄγγελος πρεσβύτατος, ἀρχάγγελος. Jedoch ſah Ph. die Engel nicht als vollkommen identiſch mit den Logen an, ſondern verſtand vielmehr unter jenen, wie wir weiter unten mit Mehrern ſehen werden, alle vernünftige Seelen, die ſelbſt nicht mit ſichtbaren Körpern bekleidet, dieſer ſinnlichen Welt förderlich ſeien. Die Logi waren ihm mithin nur eine Klaſſe von Engeln. Auch muß man auf der andern Seite die Be-

Ganz in demſelben Sinne ſtellte dann nun auch unſe
Philo die Ideen mit den Heroen und Dämonen zuſam
men und beſtrebte ſich alſo nachzuweiſen, daß auch die heid
niſche Lehre mit den moſaiſchen Engeln und folglich auch de
kosmologiſchen Mittelweſen nicht unvertraut geweſen ſe
Im B. de somn. I. p. 586. beſchäftigt er ſich mit Angab
der verſchiedenen Arten unſichtbarer, vernünftiger Seelen
nennt einige und fügt dann bei: „Andere aber ſind die rei
ſten und trefflichſten, deren Loos größere und göttliche Geda
ken ſind. Sie begehren niemals irgend Etwas von allem Ir
diſchen, ſind Statthalter des Allherrſchers, ſind gleichſam di
Augen und Ohren des großen Königs, zu gewahren Alles un
zu hören. Dieſe nennen nun die übrigen Philoſophen Dä
monen, aber die heilige Rede pflegt ſie Boten (Enge
ἀγγέλους) zu nennen und bedient ſich darin eines entſprechen
den Namens; denn ſie benachrichtigen die Kinder von den B
fehlen des Vaters und den Vater von den Bedürfniſſen d
Kinder; weßhalb ſie auch herauf- und herabſteigend eingeſtel
werden. Nicht als ob Gott, der ſchon im Voraus Alles we
Botſchafter bedürfte, ſondern weil es uns zuträglich iſt, wen
uns die Logi als Helfer, [260]) Vermittler und Friedensrich
dienen.“ [261])

Eben ſo fanden ſich nach Philo die Ideen in den jü
gern Göttern des Plato wieder. Wir berühren Di

---

rührungspunkte, in welchen die Logi als ſolche zu den Eng
überhaupt treten würden, auseinanderhalten, indem ſie bald
ihrer ſchöpferiſchen, bald in ihrer erhaltenden, bald in di
vorherſehenden und regierenden Thätigkeit Engel genannt w
den können und genannt werden. Von letzteren ſpäter.

260) Ich ſchlage vor, ſtatt ἐπιχήροις, was hier keinen Sinn gi
ἐπιχούροις zu leſen, wie ich auch überſetzt habe.

261) Indeſſen wurde auch der Name Heroen und Dämon
wie der der Engel und aus gleichem Grunde zur Bezeichnu
für vernünftige, körperloſe Seelen im Allgemeinen von Ph
gebraucht, ſ. de plant. N. p. 216. — de gigant. p. 284. sq.

ier nur und behalten eine weitere Ausführung Deſſen, wo-
urch ſich dem Philo dieſe Anſicht empfahl, einem ſpätern,
affendern Orte vor.

Indeß, wie ſich hierdurch auch immer der Begriff der
ren bei Philo näher beſtimmen mochte: ſo iſt es doch im-
er in keiner Weiſe außer Acht zu laſſen, daß ſie ihrem We-
n nach als Urformen gedacht wurden, die die intellectualen
mlichen Formen dieſer Welt erklären ſollten, was für das
rſtändniß der ſpätern Richtungen der philoſophirenden Ver-
unft, wie für die genaue Faſſung der Anſichten, die Philo
er die Weltbildung gewonnen hatte und für die tiefere Ein-
ht in das innerſte Getriebe und in die letzten Zwecke ſeines
enſten philoſophiſchen Beſtrebens von gleich durchgreifend
ichtigem Belange iſt. Denn hier, von wo aus die intelligen-
n Formen dieſer ſinnlichen Welt und was mit dieſem zuſam-
enfiel das vorliegende, philoſophiſche Unterſuchungen veran-
ſende, All als eine Ueberprägung oder Uebertragung betrach-
t wurde: ſtand klärlich ein vollkommen gebahnter Weg zu
em logikaliſchen Pantheismus offen. Legte er näm-
ch, wie Dieß nach Obigem geſchah, den göttlichen Formen
entlich göttliches Vorhandenſein bei: ſo wäre es gar nicht
nzuſehen geweſen, wie er daſſelbe den intelligenten For-
en dieſer Welt hätte abſprechen ſollen, denn zu ih-
en als Formen, die ja nur von jenen waren
bergetragen oder übergeprägt worden, war
chts hinzugetreten, welches ſie weſentlich von
ten Urſachen hätte unterſcheiden können [262])

---

262) Sie waren eben nur *αἱ κατὰ τὸν κόσμον δυνάμεις* (*θεοῦ*) de poster. C. Mg. T. I. p. 258. Die angegebene, für das ganze Weſen der philoſophiſchen Speculationen unſres Philo äußerſt wichtige Behauptung ſelbſt klar ausgeſprochen in der Stelle de prof. p. 452.: *ὁ τοῦ ποιοῦντος λόγος αὐτός ἐστιν ἡ σφραγὶς, ᾗ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται, παρ' ὃν καὶ τέλειον τοῖς γενομένοις ἐξ ἀρχῆς παρακολουθεῖ τὸ εἶδος, ἄτε ἐκμαγεῖον καὶ*

und mithin erschien nun folgerecht die sinnliche Welt in wie weit, und da Dieß durchgehend, insofern sie intelligent gebildet war nicht minder göttlich (ἐμφανεῖς, αἰσθητοὶ θεοὶ), [263]) als die geistige Welt selbst (logikalischer Pantheismus), wie ja auch das Wort, in wie weit es Zeichen des Gedankens ist und als solches, nicht minder geistig ist, als der Gedanke selbst. Da Dieß auch der griechische Sprachgebrauch dadurch andeutete, daß er sich für Gedanken und Wort desselben Ausdrucks Logos bediente: so benutzte Philo sehr natürlich auch hier wieder dieses Wort zur Bezeichnung der sinnlichen Welt in wie weit sie intelligent geformt war, [264]) womit dann erst

---

εἰκὼν τελείου λόγου. Τὸ γὰρ γενόμενον ζῶον ἀτελὲς μέν ἐστι τῷ ποσῷ, μάρτυρες δ' αἱ καθ' ἡλικίαν ἑκάστην παραυξήσεις, τέλειον δὲ τῷ ποιῷ, μένει γὰρ ἡ αὐτὴ ποιότης ἀπὸ μένοντος ἐκμαχθεῖσα καὶ μηδαμῆ τρεπομένου θείου λόγου.

263) De mundi opif. p. 5. Es werden zwar hier zunächst bloß die Sterne als dergleichen bezeichnet, aber doch aus dem angegebenen Standpunkte, von welchem aus alle Formen auf gleiche Auszeichnung Anspruch machen konnten, wie er denn auch in de prof. p. 452. sagt, daß selbst die Thiere in Betracht ihrer Form oder in Folge ihrer Verbindung mit dem göttlichen Logos vollkommen seien: ὁ δὲ τοῦ ποιοῦντος λόγος, heißen die Worte, αὐτός ἐστιν ἡ σφραγὶς, ᾗ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται, παρ' ὃν καὶ τέλειον τοῖς γενομένοις ἐκ ἀρχῆς παρακολουθεῖ τὸ εἶδος ἅτε ἐκμαγεῖον καὶ εἰκὼν τελείου λόγου. Vergl. die übrigen Worte dieser Stelle in Note 262.

264) In diesem Sinne als gleichsam göttlich gesprochenes Wort ist das W. λόγος in Stellen gebraucht wie de mundi opif. p. 32. sq., wo er der Schmuck (d. h. die auszeichnenden Formen) der sinnlichen Welt genannt wird: θεοῦ δὲ λόγος καὶ αὐτὸς κάλλους, ὅπερ ἐστὶν ἐν τῇ φύσει κάλλος, ἀμείνων, οὐ κοσμούμενος κάλλει αἰσθητῷ (hierher muß letzteres Wort, welches Mang. mit Christophorson hinter φύσει stellte), κόσμος δ' αὐτὸς ὢν εἰ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν, εὐπρεπέστατος ἐκείνου. Es ist hiervon eben wegen des wesen

er ganze Umfang und die ganze Brauchbarkeit dieſes Termi-
us für Philo überſehen werden kann, der zur Erläuterung ſei-
es logikaliſchen Pantheismus beſonders gebildet zu ſein ſchien,
nes Syſtems, welches die Intelligenz zwiſchen den in alle Wege
nerforſchlichen Urgrund aller Dinge und die Materie vermit-
lnd ſtellte und ſie in ihrem ganzen Umfange, innerhalb weſſen
theils als göttliche (intelligente) Fähigkeit, theils als gött-
iches (intelligentes) Werk und zwar in beiderlei Rückſicht ſo-

---

lichen Zuſammenfalls des göttlichen Logos und der ſinnlich-intelligenten Formen nicht weſentlich unterſchieden, wenn dann wieder im Gegenſatze die ſinnliche Welt das Gewand des Logos genannt wird, ſ. de prof. p. 466. — Auf gleiche Art iſt das Wort λόγος gebraucht de migrat. Abrah. p. 389.: wo er der Ort Gottes, des νοῦς τῶν ὅλων oder des Göttlichen heißt, inwiefern es weltbildend das All durchdringt (ſ. über dieſe Bezeichnung weiter unten). Es kann hiernach bloß die ſinnliche Welt gemeint ſein, in wie weit ſie intelligent gebildet iſt, in wiefern ſie ſelbſt (wie wir gleichfalls bald mit Mehrem ſehen werden) oft ein Haus Gottes genannt wird. — In dieſer beſchränkteren Beziehung konnte der λόγος angemeſſen ῥῆμα τ. θ. genannt und letzteres als ein Theil des λόγος bezeichnet werden. Vergl. leg. alleg. III. p. 92. und 93., wo Ph. die Stelle Deuter. VIII. 3. erklärt: ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος. Er verſteht dieſe St. von der ſpäter noch näher zu erläuternden doctrinalen Wirkſamkeit der göttlichen Mittelurſachen, welche, indem ſie ſich in der Schöpfung und Erhaltung der Welt darlegen, den Menſchen kund werden und ſie zu ſich heranziehen. Dieß geſchieht nun nach Philo's Anſicht überhaupt und nach dem Verſtändniſſe dieſer St. insbeſondere nicht nur durch die göttliche Mittelurſache im Allgemeinen (λόγος), ſondern zunächſt jedenfalls durch die in der ſinnlichen Welt vorliegenden Spuren ſolch göttlichen Waltens (ῥῆμα). Hiernach die Worte p. 93. zu verſtehen: (Nach Anführung der erwähnten Textesworte:) τ. δ. καὶ διὰ παντὸς τοῦ λόγου τραφήσεται. καὶ διὰ μέρους αὐτοῦ· τὸ μὲν γὰρ σῶμα σύμβολον τοῦ λόγου· τὸ δὲ ῥῆμα μέρος αὐτοῦ. Τρέφεται δὲ τῶν μὲν τελειοτέρων ἡ ψυχὴ ὅλῳ τῷ λόγῳ· ἀγαπήσαιμεν δ' ἂν ἡμεῖς, εἰ καὶ μέρει τραφείημεν αὐτοῦ. Vergl. de prof. p. 470. — de somn. I. p. 576.: διάντως οὖν εἰς ἀλάθησιν ἐλθών (der ſich bildende Menſch)

wol immanent (die göttliche Weisheit — die geiſtige Welt) als transeunt (der göttliche Logos — die ſinnliche [geiſtig gebildete] Welt) gedacht werden mußte, für gleich weſentlich göttlich hielt, zu welchem Allen gar kein entſprechendes Analogon gefunden, aber auch nicht geſucht werden konnte als der menſchliche Logos, der gleichfalls zwiſchen dem ſonſt weiter nicht erkennbaren Inhaber deſſelben und den ſinnlichen Gegenſtänden, auf welche dieſer eine Wirkſamkeit äußern vermittelnd mitten innen ſteht und zwar in gleicher Weiſe als (intelligente) Fähigkeit und als (intelligentes) Werk und hinwiederum in beiderlei Rückſicht, theils immanent (Denkfähigkeit — Gedanke), theils transeunt (Sprachfähigkeit — Wort) betrachtet werden konnte; welches Alles noch um ſo näher zu einander trat und um ſo erklärlicher machte wie nun auch die göttliche Mittelurſache in ihrer Totalität (nicht bloß einzelne Aeußerungen derſelben) Logos genannt werden konnte, je weniger man es außer Acht läßt, was oben bereits erwähnt und belegt wurde, daß Schaffen und Sprechen Gottes auch noch in anderweiten Punkten ſich berührten. [265])

οὐκ ἔστι θεῷ, λόγῳ δ' ὑπαντᾷ θεοῦ. — Die Logi in dieſem Sinne finden ſich de conf. ling. p. 824. beſonders de somn. p. 575.: οὐκ ἀπαξιῶν ὁ θεὸς εἰς αἴσθησιν ἔρχεσθαι τοὺς ἐμοὺς τοῦ λόγους ἐπιτροπίας ἕνεκα τῶν φιλαρέτων ἀποστίλλ Der Logos aber inwiefern er ſich ſelbſt überprägte, ward am meſſen nach ſtoiſchem Sprachgebrauche λόγος σπερματικὸς (τεχνικὸς) genannt qu. rer. div. haer. p. 497.

265) S. oben S. 218. Dabei war aber immer, wie es ſich ſelbſt ergibt, das Wort ῥῆμα weit weniger paſſend, als Name λόγος, weil die geiſtigen Momente der Denkfähigkeit des Gedankens in jenem fehlten. Indeß braucht Philo auch zuweilen dieß Wort gleichbedeutend mit dem anſchaffen Logos, eben gewonnen durch die Berührungen, welche zwiſchen einem Reden und Schaffen Gottes überhaupt mitten inne ſtehen. S. leg. alleg. I. p. 44.: τῷ γὰρ παραφανοτάτῳ τηλαυγεστάτῳ ἑαυτοῦ λόγῳ ῥήμασι ὁ θεὸς ἐμφέρ ποιεῖ τὴν τε ἰδέαν τοῦ νοῦ — — καὶ τὴν ἰδέαν τῆς αἰσ

So konnte es denn nun Philo als den natürlichen Folgesatz aus seinen Vordersätzen aussprechen, daß jede intelligente Form dieser Welt, als solche, göttlich sei, [266]) daß also überhaupt Intelligenz und Göttlichkeit kein Unterschied trenne und Alles in Allem, was sei, [267]) Gott sei. [268])

Kann nun nicht leicht Jemand, selbst Der nicht, dessen besonneneres und kälteres Auge die blendenden Reize dieses lieblichen Trugbildes nicht zu dunkeln vermögen; selbst Der kaum, dessen geistige Bedürfnisse mit dem sinnlichen Interesse so innig verwachsen sind, daß sinnlicher Genuß ihn für beide verbunden zu sättigen vermag; kann nun auch Solche nicht leicht eine Weltanschauung unberührt oder unerhoben lassen, die überall, in welcher Ferne oder Nähe auch der Sinn schweife, die überall, welche geistige oder irdische Tiefe auch der Menschengeist

---

σεως, wo eher das beigesetzte W. λόγῳ als ῥήματι ein Glossem sein möchte, obschon letzteres in mehren Handschriften fehlt (s. Mang. opp. T. I. p. 147. not. o.).

266) S. Note 263.

267) Denn die ungöttliche Materie bestand ja unverbunden nicht (s. oben S. 185.); und wäre es auch an sich denkbar gewesen, daß sie für sich bestände: so bestand sie doch thatsächlich nicht für sich, indem Nichts ungebildet von Gott gelassen wurde (s. oben S. 248.).

268) Leg. alleg. III. p. 61.: *πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθεν καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ.* Ganz ähnlich qd. deter. p. 183. — de poster. C. Mg. I. p. 229. — de plant. N. p. 225.: *ἀρχὴ καὶ πέρας τῶν ἁπάντων.* de Mos. II. p. 688.: *πάντα συνέχων καὶ διακρατῶν.* leg. alleg. I. p. 48.: (*θεὸς*) *εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν*, welche Stellen sich nun ganz mit den andern identificiren, daß der *νοῦς* oder *λόγος* überall Alles in Allem erfülle; denn Gott war eben als *νοῦς* oder *λόγος* Alles, wie sich Dieß aus der bisherigen Darstellung von selbst ergeben haben wird, daher Gott der *νοῦς τῶν ὅλων*, worüber wir später noch Einiges beibringen werden. Ueber den *λόγος* als überall vorhanden (*συνεχὴς*) vergl. leg. alleg. III. p. 92.: *λόγος θεοῦ συνεχὴς — — — μηδὲν μέρος ἀμέτοχον ἑαυτοῦ ἐῶν.* Ph. verknüpft Beides, daß Gott und daß der Logos überall sei, de sacrif. Ab. et C. p. 140. 1.

erweiſt, überall das Sein, das Walten, das Segnen des ein
gen und doch in Allem ſich wiedergebenden Gottes ehret un
preiſet; — kann Keiner, wer er auch ſei, die Größe eines ſo
chen Gedankens, wie irrig er auch ſei, verkennen: ſo muß
ſich doch Philo vornehmlich, ſo wie er ihn vor ſich ſelbſt gerech
fertigt zu haben glaubte, mit vorzüglicher Liebe ihm ergeben
denn nun durfte er hoffen, das Ziel, welches er ſeinem Denke
(Rechtfertigung einer unmittelbaren Verbindung mit dem Göt
lichen) und ſeinem Leben (Genuß ſolcher Verbindung) vorge
ſteckt hatte, zu erreichen.

Noch iſt es aber nicht an der Zeit dieſen Gedankenflug
dem Philo ſich ſo oft, ſo willig, ſo befriedigt überläßt, ſelbſt
weiter zu verfolgen. Ehe wir uns ſeiner als einer neuen Ba
ſis bedienen können, auf welcher wir das Gebäude ſeines Den
kens organiſch ausbauen, müſſen wir noch einmal in das Frü
here zurückblicken und es vollenden.

Noch Etwas war nämlich zu erklären übrig, welches na
türlich eine neue Frage veranlaßte, deren Löſung Philo als
Philoſoph ſich nicht entheben konnte. Neben dem letzten göt
lichen Urgrunde aller Dinge ſollten ſelbſtſtändig-göttliche Kräf
te; ſollten Welten göttlicher Weſen vorhanden ſein. Die Fra
ge war unumgänglich: Wie entſprang nun aber die
ſes anderweit Göttliche aus jenem Urgöttlichen?

Um auf dieſe Frage genau zu antworten mußte Phi
auf ein Doppeltes genaue Rückſicht nehmen. Vorerſt durft
er in keine Weiſe davon zurückgehen, daß auch das abgeleitet
Göttliche gleich weſentlich göttlich mit dem Urgöttlichen ſelb
ſei; denn es war mit den innerſten Intereſſen ſeiner ganze
philoſophiſchen Speculation verwachſen, auch das Erſtere i
ſeiner göttlichen Würde völlig ungekränkt und rein erhalten z
ſehen. Dieſe Behauptung philoſophiſch zu ſichern war ja de
Zielpunkt alles ſeines bisher erläuterten Strebens geweſen un
ſie eben war auch die Baſis, auf welcher ſeine fernern Spec
lationen, auf welcher alle ſeine Hoffnungen ruhten. Dane
ben mußte er aber auch auf Mittel ſinnen, wie in den erwähn

n, einzelnen, anderweit-göttlichen Substanzen ohne deren
leich-göttliche Wesentlichkeit zu verletzen Ver-
hiedenheit der Wirksamkeit erklärlich werde, die mehr oder
inder dieser göttlichen Wesenheit unwürdig sei, wie denn sol-
e Verschiedenheit auch in den bisherigen Untersuchungen an-
nommen war, die einige dieser göttlichen Wesen entfernter
on der befleckenden Berührung mit der Materie, andere letz-
rer näher, andere endlich in die innigste Verbindung mit ihr
ellte; theils auch durch die sichtbarste Erfahrung an die Hand
geben war, indem doch keineswegs alle intelligente Formen
eser sinnlichen Welt, ob sie gleich als solche gleich-göttlich un-
r einander und mit dem Urgöttlichen selbst sein sollten, auf
nlich vollkommne Weise wirksam waren und keine nur im
tferntesten anzustreifen schien an diejenige Vollkommenheit,
elche er in dem Urgöttlichen annahm.

Bei Beachtung des Erstern, oder der nothwendigen
esensgleichheit des göttlichen Erzeugers und des göttlichen
zeugten, stand dem Philo nur Ein Weg zur Erklärung des
nsalverhältnisses des Einen zu dem Andern offen, indem der
egriff einer eigentlichen Zeugung von dem ursprünglich schlecht-
n einfachen Gott völlig ausgeschlossen war, der der Er-
eiterung (τείνειν, ἐκτείνειν) [269]) zu andern nun natür-
h gleich-göttlichen Substanzen. Es war nicht anders denk-
r: diese mußten, da zu ihnen als solchen d. h. um sie als
lche hervorzubringen, nichts Anderes hinzutrat, als Mo-
ificationen des Seins und Wirkens (ἀρεταὶ καὶ
νάμεις) oder auch als Theile und Abschnitte (ἀπο-

---

269) Ganz das Sabellianische πλατύνεσθαι vergl. de nomin. mutat. p. 1048.: τῶν δὲ δυνάμεων, ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ τοῦ συσταθέντος ἐνίαις (leg.) συμβέβηκε λέγεσθαι ὡς ἀνεὶ πρός τι. qd. deter. pot. insid. p. 172.: τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται. — — ὁλκὸς γὰρ ἡ δύναμις αὐτοῦ. leg. alleg. I. p. 47. — de poster. C. Mg. T. I. p. 229. sq.

σπάσματα, τμήματα),[270]) Letzteres jedoch nothwendig ohne eine eigentliche Theilung des Göttlichen, die im Göttlichen undenkbar wäre,[271]) angesehen werden können; konnten nicht sowol erschaffen als hervorgetreten[272]) sein. Da nun solches Entstehungsverhältniß das Wesen der sogenannten Emanation ausmacht: so war es natürliche Folge seines Princips, daß Philo auf diese hingeleitet wurde.[273])

Ein solcher Emanatismus vermochte nun aber auch bei Berücksichtigung der Art, wie sich Philo die dem Urgöttlichen gegenüberstehende Materie dachte, das Andere erklärlich zu machen, nämlich wie die einzelnen göttlichen Substanzen, obschon gleich-göttlichen Wesens, doch von so verschiedener Wirksamkeit seien; denn es schien gar nichts mehr Auffallendes zu

---

270) De sacrif. p. 153. Daher auch der Act Gottes, durch welchen dieser seine göttlichen Kräfte zum Vorhandensein brachte, τέμνειν genannt wird leg. alleg. II. p. 1103. — de sacrif. l. l. Alle diese Ausdrücke hinüberspielend in den Lehrtypus von der Schöpfung durch einen Scheidungsproceß, welcher freilich, wie er überhaupt nur durch eine inconsequente Handhabung der Lehre von der Materie entsprungen war (s. oben S. 189. ff.) hier nur im bildlichen Sinne genommen werden konnte, da wirkliche Theilung des Göttlichen undenklich, s. folg. Note.

271) Qd. det. pot. insid. p. 172. Vergl. die Worte selbst Note 269. Außerdem de gigant. p. 287., wo auch (zunächst in Betreff des göttlichen Geistes) eine ἀποχοπὴ oder διάζευξις im Göttlichen gemißbilligt wird, es ἄτμητον und ἀδιαίρετον nennt, und die Uebertragung desselben auf ein Anderes vielmehr mit dem Anzünden einer Fackel an der andern verglichen ist. Letzteres mit Rücksicht auf die gleich näher zu erörternde Emanationslehre, zu welcher sich das alexandrinische System natürlich durchbildete.

272) Wenn auch Philo noch nicht diese Spontaneität hervorhob, die Justin späterhin sehr angemessen durch sein προηγόν bezeichnete: so lag doch fast ganz derselbe Sinn dem Ausdruck unter, dessen er sich bedient, indem er angeben will, wie das All in dem Göttlichen ruhe: ἐγκαθίπτασθαι, vergl. de conf. ling. p. 340.

273) In gleichem Sinne mit virtus wird der Ausdruck emanatio gebraucht qu. in Genes. II. p. 44. (p. 122.).

haben, ja, durch die klärſten Beiſpiele aus den gewöhnlichſten Erfahrungen erläutert zu werden, wie ein Gegenſtand, wenn er ſich in eine völlige Leere überdehnt, ohne Hinzutritt eines Andern wirkliche Modificationen erleide, wie ſich denn namentlich das Licht, welches beim Ausſtrömen in die Finſterniß ohne Hinzutritt eines Andern (denn Finſterniß iſt Mangel an Licht) wirklich verſchiedene Modificationen ſeiner ſelbſt erzeugt, als ein durchgehend adäquates Analogon dazu darbieten mochte, daß das Urgöttliche, indem es ſich in Nichtgöttliches [274]) überdehnte, obſchon es nicht weſentlich verändert ward, doch bedeutende Modificationen des Seins und des Wirkens erfuhr, weßhalb denn auch dieſer Vergleich, ſo wie der eines Ausſtrömens oder eines Erfüllens eines Leeren überhaupt, faſt alle Freunde pantheiſtiſcher Bekenntniſſe auf gleiche Weiſe feſſelt.

Zwar finden wir bei Philo dieſe Bilder noch lange nicht ſo wiederholt vorgetragen, ſo durchgehend angepaßt, ſo ſehr zur Wirklichkeit hinaufgeſchraubt, als Dieß in ſpätern Zeiten der Fall iſt. Indeß kann einem aufmerkſamen Leſer Beides nicht entgehen, einmal, daß die jenen Bildern zum Grunde liegende Weltanſicht ſich auch bei Philo kund gibt, und dann, daß auch er ſie bereits thatſächlich in jene Formen kleide.

Wie bequem ſich dem Philo ſeine Anſichten über die letzte Urſache aller Dinge und über die Materie, namentlich in ihren

---

274) Dieß theils in ſeiner ſtrengſten Negativität gehalten, wo dann ſelbſt die Materie ausgeſchloſſen wurde, theils ſo verſtanden, daß eben dieſe die ſelbſt unweſentliche Negation des Göttlichen ausmachte, als welche ſie auch gedacht werden mußte. Da je doch die Materie von Philo philoſophiſch ſo conſtruirt war, daß ſie nur das Subſtrat der ſinnlichen Erſcheinungen ausmachte, indem ſie dann entſtanden war, als er ſich von dieſer ſinnlich-ſichtbaren Welt die Formen entfernt dachte: ſo konnten die rein-geiſtigen Kräfte Gottes nicht durch deſſen Ueberdehnung in Materiales entſtanden ſein. Sie waren ἄϋλοι καὶ ἄποιοι (fern von jeder ſinnlichen Beſchaffenheit) leg. alleg. II. p. 1101. Eine himmliſche Materie, dergleichen die ſpätern Neuplatoniker für dieſes philoſophiſche Bedürfniß poſtuliren, kennt Philo nicht.

gegenseitigen Beziehungen, als Unterlagen darboten, auf welchen die ihm wegen seiner pantheistischen Weltanschauung sich bedeutungsvolle Annahme ruhen konnte, daß Alles der überströmenden Kraft des Urwesens entquollen sei, haben wir schon an einem andern Orte berührt.[275] Völlig ungesucht stellte sich nämlich die letzte Bedingung alles Vorhandenen, die alle Bedingungen ihres eignen Vorhandenseins in sich und durch sich selbst erfüllte, zu der Materie, welche, um zum vollen Dasein zu gelangen, jener noch bedurfte, in das Verhältniß der Fülle zur Leere (leg. alleg. I. p. 48.), und so konnten nun die Ausdrücke: die Materie sei durch die letzte Ursache gebildet, und: das ursprünglich Leere sei durch das Urgöttliche erfüllt worden, als gleichbedeutend gelten. Wie hierin klärlich der sonderbar scheinende Satz: „Gott regnete diese ganze Welt“,[276] seine Lösung findet: so empfangen mehre andere Bezeichnungen erst durch die Beachtung dieses Verhältnisses ihren wahren Sinn und ihre volle Geltung, so wenn der Logos, welcher der göttlichen Urquelle sehr nahe steht, also von der Ueberströmung am ersten mit ergriffen und deßhalb mit am reichhaltigsten erfüllt wird, der „volle (ὁ πλήρέστατος)“ genannt wird.

Jedoch ungleich häufiger und fester gehalten tritt bei Philo so die andere Vergleichung hervor, in welcher Gott, der Erhalter der Materie und der Erhalter des Gebildes mit der unauslöschlichen Sonne zusammengestellt wird, die dauernd ihr Licht in die Finsterniß sendet. Wie alle einzelnen Strahlen derselben Licht der Sonne sind, nur schwächeres als sie selbst: so erschien nun auch Alles, was außer dem Urgrunde des Gewordenen ist, göttlich, nur minder als jener. Und wol konnte dem Philo dieser Vergleich auch mehr zusagen als der erstere; denn was die Spätern klar aussprachen, mochte er fühlen, der so besetzt war, die Majestät des Urgrundes der Wesen so weit mensch-

275) S. 187. f.

276) De prof. p. 479.: ὁ θεὸς γὰρ τὸν σύμπαντα τοῦτον κόσμον ὕμβρησε.

sche Denkkräfte reichten, ja, über dieselben hinaus, in ihrer einsten Makellosigkeit zu wahren. Ein geistähnlicheres Element [277]) als das Wasser schien das Licht und darum dem nur geistigen Gotte im Vergleiche mit jenem mehr zusagend. Auch war durch dieses Bild die Abnahme der Gotteswürdigkeit nach Maßgabe der Entfernung von Gott ungleich klärer darzustellen, als durch andere Worte und Zeichen. Und wenn auch Philo die Zusammenstellung dieser Abnahme mit der des Lichts nach Verhältniß der Entfernung von dessen Quelle spätern Zeiten überließ: [278]) so konnte doch Nichts mehr der ganzen Denkungsart des Philo schmeicheln als eben sie, und sie daher einen von Philo selbst nicht klar erkannten Einfluß auf ihn üben. Und endlich, wie auf der einen Seite dem Philo das Unbestimmte der Dunkelheit verwandt und verschwistert erschien [279]) und folglich die völlig unbestimmte Materie mit der Dunkelheit sich sehr leicht zusammenfiel: so trafen auf der andern Seite das Göttliche und das Lichte in dem Mittelbegriffe des Geistigen auf einander, welches im Gegensatze gegen das Materiale mit dem Göttlichen bei Philo ganz übereinkam, [280]) indem es nicht wie das körperliche Auge eines Lichtes außer sich bedurfte, sondern sich selbst Licht war, wonach denn Gott nothwendig als das reinste Licht erschien. Auf Letzteres namentlich macht Philo aufmerksam de nomin. mutat. p. 1044., wo er die Worte (Genes. XVII. 1.) erklärt: „und der Herr ward von Abraham gesehen". Er sagt: „Glaube nicht dieß Entgegentreten (προσβολὴν) geschehe den Augen des Körpers; denn diese sehen nur das Sinnliche, das Sinnliche aber ist als zusammenge-

277) τῶν ὄντων ἄριστον τὸ φῶς de opif. m. p. 11.

278) Obschon er, wie wir gleich näher sehen werden, das Ausstrahlen des Urprincips in verschiedene Kreise, die natürliche Basis jener Zusammenstellung, bereits selbst hervorhob.

279) Nach de praem. et poen. p. 915.: τὸ δ' ἄφωτον ἀδελφὸν σκότους καὶ συγγενές.

280) S. oben S. 259.

miſcht dem Untergange geweiht, [281]) das Göttliche aber iſt unvermiſcht und unvergänglich; ſondern Das, welches das göttliche Bild findet, iſt das Auge der Seele. Was die Augen des Körpers wahrnehmen, das erfaſſen ſie, indem ſie ſich der Mitwirkung des Lichtes bedienen, welches ſich von Dem, was geſehen wird, und von Dem, welches ſieht, unterſcheidet. Was aber die Seele ſieht, ſieht ſie durch ſich ſelbſt ohne eine Mitwirkung; denn das Geiſtige iſt ſich ſelbſt Licht. Auf dieſe Weiſe lernen wir auch die Wiſſenſchaften; denn indem der Geiſt das unverſchloſſene und nicht müde Auge auf Lehren und Grundſätze wirft, ſieht er ſie nicht im fremden Lichte, ſondern im eignen, welches er ausſtrahlt [282]) — — —. Die Quelle nun aber des reinſten Lichtes iſt Gott (als reinſter Geiſt), ſo daß, wenn er der Seele erſcheint, ſie ſchattenloſe und weitumherglänzende Strahlen empfängt." Und de cherub. p. 124.: „Das Auge Deſſen der an ſich iſt, bedarf keines andern Lichtes, um Etwas zu erfaſſen. Er ſelbſt iſt das Urlicht (ἀρχέτυπος αὐγή)." [283])

So wandelte ſich ihm denn der Gegenſatz zwiſchen der Materie und dem Urprincipe ganz natürlich in den andern zwiſchen Licht und Finſterniß um, ja, er glaubte dieſen ſelbſt in dem erſten Kapitel der Geneſis gelehrt, wo von der uranfänglichen Scheidung zwiſchen Licht und Finſterniß die Rede iſt. So ſelten nun aber auch bei Philo die Materie ſchlechthin Finſter-

---

281) Das Griechiſche: φθορᾶς ἀνάμεστα läßt ſich kürzlich nicht wol wiedergeben. Philo will andeuten, daß das Sinnliche mit dem Untergange in der innigſten Verbindung ſtehe. Sein Beruf iſt Beſchäftigung mit vergänglichen Gegenſtänden: ſein Ziel ſelbſt Untergang.

282) Ἐκλάμπουσι τῇ ψυχῇ καθαραὶ φρονήσεως αὐγαί qd. Deus sit immut. p. 294., ψυχῆς γὰρ ὄψις οὗτος ταῖς εἰκείαις περιλαμπόμενος αὐγαῖς τ. λ. ibid. p. 300.

283) De creat. princip. p. 728.: φωτὶ χρώμενον ἑαυτῷ. Etwas anders gewendet erſcheint bei Ariſtobulus die Sophia als das Urlicht, worüber bei dem Ariſtobulus.

ist genannt wird [284]) (welches später namentlich bei Plotin nd dann nicht ohne Nachhülfe des persischen Lichtsystems fast er gewöhnliche Ausdruck für sie ward), desto häufiger kehrt s zurück, daß von Gott schlechthin als von einem Lichtwesen ie Rede ist. Nun blieb zwar Philo überall noch fest dabei rhen, daß hier nicht an ein eigentlich-körperliches Lichtwesen edacht werden dürfe [285]) — wodurch seine Lehre sich specifisch on allem Parsismus unterschied und was sich auch mit der Art, wie er darauf gekommen war, Gott als Lichtwesen zu bezeichnen, leicht zusammengereimt haben würde —: indeß hielt er doch it Vorliebe, eben weil er, wie eben erwähnt wurde, seine ntheistische Weltansicht eben so faßlich, wie angemessen erläuerte, gerade diesen Vergleich fest und bildete ihn in seine einlnen Theile weiter aus, was gewiß auch wesentlich dazu beiug, daß er in späterer Zeit dem ihm eigenthümlichen Gebiete s Vergleichs entschlüpfte und immer mehr zur Wirklichkeit hoben ward.

Der unerforschliche Urgrund aller Dinge ward nun zu em Wesen, welches in ungetrübtem Lichte und rings umher ichte (*περιλάμπει ἐν κύκλῳ, ἀκτινοβολεῖ*) [286]) und schwer erkennen und zu ergründen sei, indem das Gesicht geblendet rde durch allen Glanz; [287]) die einzelnen Wesensreihen zu

---

284) Gewissermaßen gehört hierher die erwähnte Stelle de creat. princ.

285) Er nennt es in dieser Beziehung *ἀσώματος αὐγὴ* de praem. ac poen. p. 916., *νοητὴ* de cherub. p. 124. — de human. p. 714., *φῶς ψυχικὸν* leg. alleg. III. p. 92. und sagt Frag. Mg. T. II. p. 679. ausdrücklich (mit Bezug auf Exod. XXIV. 17.): *τὸ εἶδος τῆς δόξης τοῦ κυρίου φησὶν (Μωσῆς) ἀμφερέστατον εἶναι φλογί· μᾶλλον δὲ οὐκ εἶναι ἀλλὰ φαίνεσθαι.*

286) De somn. p. 582., vergl. auch de cherub. p. 124. u. die folg. Note.

287) De praem. ac poen. p. 916.: *καθαρωτέρα γὰρ αἰθέρος ἀσώματος ἐξαίφνης ἐπιλάμψασα αὐγὴ τὸν νοητὸν κόσμον ἀνέφηνεν ἡνιοχούμενον, ὁ δὲ ἡνίοχος ἀκράτῳ φέγγει περιλαμπόμενος ἦν κύκλῳ ὑσόρατος καὶ ὑστόπαστος ἦν ταῖς μαρ-*

(Lichts) Kreiſen um das Urweſen herum; [288]) der Logos einem ringsherumleuchtenden, fernhinſtrahlenden, [289]) Gl möglichſt ähnlichem Lichte; [290]) die einzelnen Kräfte zu Strah len, welche das Licht, das ſie empfingen, wieder weiter ſpe den; [291]) die ganze Schöpfung zu einem erleuchtet Werden d Materie durch jenes Urlicht. [292])

So unmerklich und nothwendig ſich nun aber auch die Pantheismus des Philo nach ſeiner logikaliſchen Se te hin in die Forderung einer intelligenten göttlichen Urſa für die intelligenten Formen dieſer Welt, und nach ſein emanatiſtiſchen in die Unterſcheidung eines letzten göttlich Urgrunds aller Dinge und intelligenter göttlicher Mittelwe verliehren mochte: ſo iſt es doch nicht zu verkennen, was w bereits oben andeuteten: [293]) Den Weg, auf welchem Philo dieſem Pantheismus gelangte, konnte er nur bei einer weſe lichen Umwandlung der philoſophiſchen Methode ſeiner Spe lationen betreten. Hatte ihm früher die Beachtung dieſer W die Pforte zur Beſchauung der himmliſchen geöffnet; hatte früher aus den Bedingniſſen der ſichtbaren Erſcheinungen die Beſchaffenheit der unſichtbaren Urſache derſelben geſchloſ

μαρμαρᾶς τῆς ὄψεως ἀμυδρουμένης. Vergl. auch qd. Deus sit mut. p. 900. wo er ἡ τοῦ φωτὸς φύσις genannt wird, de hae p. 714.: ὁ νοητὸς ἥλιος, de ebriet. p. 246.: φώς φορος Außerdem de nom. mutat. p. 1045. — de somn. I. p. 57

288) De somn. I. p. 585. Dieß dann ganz (im Bilde) ähnlich perſiſchen Emanationen.

289) περιφανέστατος καὶ τηλαυγέστατος leg. alleg. I. p. 44. III. p περιφεγγέστατον καὶ περιαυγέστατον φῶς de somn. I. p. 5

290) φῶς θεοειδέστατον de somn. I. p. 582. Vergl. auch de cher p. 112. 113. ἔνθερμος καὶ πυρώδης λόγος.

291) αἱ τοῦ μεγίστου καὶ περιφανεστάτου θεοῦ περιλαμπεῖς αὐγαί de somn. I. I. — qd. D. sit immut. p. 904.

292) De somn. I. p. 577. — de plantat. N. p. 221.: Die ἀπαύγασμα ἁγίων, μίμημα ἀρχετύπου., de ebrietate p. 2 ἀμιγεῖς καὶ καθαρώτατα καὶ τηλαυγέστατα τοῦ φωτ θεοῦ νοηταὶ αὐγαί.

293) S. oben S. 247.

so übte die Forschung über diese nun eine rückwirkende Kraft und bestimmte jene in ihrem Entstehen und in ihrem Wesen näher. Hatte er früher wegen des thatsächlichen Vorhandenseins intelligenter Formen in dieser Welt, vermöge der Nothwendigkeit solche verursacht und der Unmöglichkeit diese (weil veränderlich) aus sich selbst verursacht zu sehen, sich für ein außerweltliches, höheres, göttliches dergleichen der Materie anbildendes Princip entschieden; hatte er ferner bei Festhaltung dieses Doppelten einmal seiner eignen Ansicht, daß nichts Intelligentes ohne einen Plan gebildet werden könne und dann, daß ein Plan in diesem Falle nur eine Musterform sein könne, da ja nur die Formen dieser Welt Spuren von Intelligenz an sich tragen; hatte er, sag' ich, früher, mit Rücksicht auf diese Annahmen, die eine philosophische Betrachtung der Welt empfahl, eine göttliche Formenwelt in die nächste Berührung zu dieser sinnlichen gestellt: so schloß er nun von jener wieder auf diese zurück, da zwischen der Form und dem Abdrucke derselben, so lange auch dieser nur mit Rücksicht auf seine Form betrachtet wurde, nichts wesentlich Unterscheidendes mitten inne lag.

Indessen mochte nun Philo diesen Uebergang selbst nicht klar bemerkt haben, oder ihn für hinlänglich gerechtfertigt halten, da sich doch auch diese letztere Forderung wenigstens mittelbar auf die Beobachtung dieser sinnlichen Welt stützte, die er für die einzig gültige Quelle menschlicher Erkenntniß hielt: genug, jedenfalls waren ihm etwanige Bedenklichkeiten hierüber zu unerheblich, um sich durch sie in dem Fortgange seiner Schlußreihen stören zu lassen, deren letztes Ziel, durch Nachweis der Gottverwandtschaft des Menschen, die Möglichkeit darzuthun, daß dieser Gott schauen könne, nun schon nicht mehr fern von ihm lag.

Wenn nun aber auch mehr eben diese Behauptung, die er auf pantheistische Ansichten gründete, den Philo für letztere gewonnen hatte, als daß ihn frühere, unabhängig von jener selbst gewonnene Sätze dieselben lieben gelehrt hätten: so waren sie doch nicht flüchtig nur von ihm angebaut. Sie hatten

sich vielmehr bei dem hohen Gewichte, das sie auf die ganz
philosophische Denkweise des Philo übten, kräftig durchgebil
det, wie sich dieses durch mehre Aeußerungen ergibt, die ihren
philosophischen Ursprung und ihre Erklärung in ihnen finden
und, ob sie selbst schon nicht immer in näherer Verbindung mit
seinem Hauptzwecke stehen, dennoch vollständig entwickelt vor
liegen. Um nicht den Gang der spätern Darstellung zu unter
brechen und weil sie hier gerade am leichtesten in volles Licht ge
stellt werden können, wollen wir diese, so weit sie für spätere
Zwecke dieser Darstellung, für Charakteristik der philonischen
religions-philosophischen Ansichten überhaupt, oder für Erklä
rung anderweiter philosophischer Richtungen der Folgezeit von
höherem Interesse sind, hier beifügen.

Der Pantheismus in der strengsten Fassung des Wort
muß bei folgerichtigem Denken stets, weil nothwendig, ei
idealistischer sein; denn Der, welcher in der That Alles, was
nur immer vorhanden ist, oder vielmehr was sich nur immer
unter irgend welcher Form darstellt, für selbst-göttlich, oder
mit andern Worten, nur den Einen persönlichen Gott für wahr
haft vorhanden hält, kann einzelnen Dingen außer Gott keine
reale Substantialität, d. h. keine besondere Persönlichkeit, kein
eigenthümliches Sein und Wirken beilegen [294]) und was immer
auf solche Ansprüche zu machen scheint, scheint eben nur.

Inzwischen stößt diese Folgerung viel zu schroff gegen un
ser ursprüngliches Bewußtsein an, als daß nicht die pantheisti
schen Bekenntnisse dieselbe, oder vielmehr den sie bedingenden
Obersatz meist dahin zu beschränken gesucht hätten, daß zwar
Alles als gleich wesentlich göttlich anerkannt werden
müsse und mithin nur das Eine Wesen Gottes vorhanden
sei und wirke, daß aber doch keineswegs Alles
Eine Persönlichkeit Gottes zusammenfalle, sich viel
mehr jenes Eine göttliche Wesen zu verschiedenen göttlichen Per
sönlichkeiten oder Individualitäten modificirt habe und dar

294) *μηδὲν ἀπολείπειν τῷ γεννητῷ* de cherub. p. 113.

zwar insofern es als außergöttliches Einzelding zu sein und zu wirken scheine, falls es als solches anerkannt werde, täusche, aber als göttliche Modification in Wahrheit vorhanden sei und wirke; wonach denn je nachdem man entweder auf das selbstgöttliche Substrat dieser Einzeldinge oder auf die unwesentliche und mithin nichtige Modification in demselben Rücksicht nahm, das Entgegengesetzte von ihnen prädicirt werden konnte, daß sie seien und wirkten und daß sie zu sein und zu wirken nur schienen, ohne daß Dieß in einen andern Gegensatz als den der Worte getreten wäre.

Aus dem bisher Mitgetheilten ist es an sich klar, daß unseres Philo Pantheismus zu diesem letztern, mildern zu rechnen sei, indem er ja neben das prädicatlose Urgöttliche [295]) ein anderweites Göttliche, [296]) dieß also eigenthümlich (weil anders) modificirt und mithin (da Modificationen das Urgöttliche an sich überhaupt nicht treffen können) persönlich von jenem unterschieden aufstellte (in welchem sich dann wieder mehre andere persönliche Differenzen vorfanden), wie denn ja überhaupt das Streben, die letzte Ursache alles Vorhandenen vor jeder Berührung mit dem Materialen zu bewahren, während dieß doch auch wieder unter göttlichem Einflusse gebildet sein sollte, [297]) als besondere Veranlassung persönlicher Unter-

295) In dieser Hinsicht genannt ὁ πρῶτος θεὸς leg. alleg. III. p. 99. — de migrat. Abrah. p. 416. — de Abrah. p. 366. u. ö. Diese Benennung streifte an die andere „des wahren, im eigentlichen Sinne sogenannten Gottes" an, μέγιστος καὶ πρῶτος θεὸς de decal. p. 752., wie denn überhaupt die Idee, daß das Urgöttliche die Quelle alles anderweit Göttlichen sei, die ungenauere Fassung dieser letztern Bezeichnung herbeigeführt haben mag, indem ja der namenlose Gott in keiner Weise eigentlich mit diesem Namen bezeichnet werden durfte. S. oben S. 152. N. 77. und S. 233. N. 210.

296) ὁ δεύτερος θεὸς s. S. 209. N. 162. Im Gegensatze gegen das Urgöttliche als eigentlich Göttliches (s. die vorhergeh. Note) als das „mißbrauchsweise so genannte" aufgeführt, s. oben S. 152. N. 77.

297) Zu berücksichtigen S. 239. f.

ſcheidungen im Allgöttlichen zu der allgemeinen trat, die di
Macht der eignen Individualität hergibt. Es zeugt demnac
auch keineswegs von einem Widerſpruche der Sache, ſonder
auch nur von einer ſolchen Verſchiedenheit des Standpunkte
aus welchem er auf ſeinen Vorderſätzen fortbaute, wenn Phil
den Einzeldingen beſonderes Vorhandenſein und Wirken jet
zuſchreibt, jetzt abſpricht; wo Jenes, davon ausgehend, d
ſie ſelbſtſtändige, oder ſelbſtſtändig beſchränkte Parcellen de
Göttlichen ſeien; wo Dieſes, daß ſie nichts Eigenthümliche
haben, was in ihnen beſondere (weſentlich ungöttliche) Selbſ
weſen anders als im trügeriſchen Scheine erblicken ließe, d
ſie doch immer das Eine Allweſen Gottes blieben. In letzter
Sinne ſagt er leg. alleg. I. p. 48.: „Nicht die ganze We
würde ein Gottes würdiger Ort ſein; denn ſein eigner O
ſich ſelbſt erfüllend und ſich ſelbſt genug iſt Gott. Er umſchlie
zwar das Uebrige, Bedürftige, Verlaſſene, Leere, er ſelb
aber wird von Keinem umſchloſſen, weil er ſelbſt de
Eine und Alles iſt (ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν).“ De
ſelbe Sinn, dünkt mich, liegt auch in dem 2. Buche der All
gorien p. 1087., nach welchem Gott in ſo fern allei
iſt, als weder vor der Schöpfung Etwas mit ihm verbunde
war, noch ſich, als die Welt ward, ihm irgend Etwas hi
fügte, weil der andere mögliche Sinn, daß Gott als an ſ
einfach dargeſtellt werde, in den gleich darauf folgenden Wo
ten eine andere Deutung der Worte: „Gott iſt allein“ genan
wird. [298]) Doch geſetzt auch, daß Philo unter dieſen dunkl
Worten etwas Anderes verſtand: wir bedürfen dieſer Ste
nicht, um zu belegen, daß er Gott allein für wahrhaft, d
übrigen Dinge als ſolche nur dem Scheine nach für vorhand
anſah. „Unter den Vollkommenheiten“, ſagt er quod det

298) *Τὸ δὲ· μόνον εἶναι τὸν θεὸν, ἔστι μὲν ἐκδέξασθαι καὶ οὕτ
ὅτε οὔτε πρὸ γενέσεως ἦν τι σὺν τῷ θεῷ οὔτε κόσμου γεν
νου συντάττεταί τι αὐτῷ· χρῄζει γὰρ οὐδενὸς τὸ παράπαν.
Ἀμείνων δὲ ἥδε ἡ ἐκδοχή· ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν, οὐ σ
πρῖμα, φύσις ἁπλῆ* rell.

ot. insid. p. 184., „kommt die eine Gott in Wahrheit zu, ie welche das Sein betrifft, weil Gott allein im Sein beſteht, eßwegen er auch nothwendig von ſich ſelbſt ſagt (Exod. III. 4.): „„Ich bin, der ich bin““, ſo daß die Gegenſtände die ach ihm ſind, wenn man auf das Vorhandenſein (als ver=chieden=weſentliche Perſönlichkeiten) Rückſicht nimmt, in Wahrheit nicht ſind und man ſie nur dem Scheine nach für orhanden achtet.“ [299]) Mangelte noch irgend Etwas an der ntſcheidenden Beweiskraft dieſer Stellen: ſo würden ſich leicht ehre zuſammenſtellen laſſen, in welchen die nur ſcheinbare xiſtenz der Einzeldinge mit gleich klaren Worten ausgeſpro=hen iſt, [300]) ohne daß dieſe jedoch aufhörten, wenn ſchon als verſchieden=weſentliche Potenzen anerkannt zu werden, doch uch als ſelbſt=weſentliche (in und durch die Weſenheit Got=es) in Wahrheit und ſelbſtſtändig vorhanden zu ſein. Nur ſt Das, was in ihnen iſt, das Göttliche, wodurch ſie eben icht als Einzelweſen ſind. Das Göttliche iſt die Bedingung

---

299) *Τῶν γὰρ ἀρετῶν ἡ μὲν θεοῦ πρὸς ἀλήθειάν ἐστι κατὰ τὸ εἶναι συνεστῶσα, ἐπεὶ καὶ ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν οὗ χάριν ἀναγκαίως ἐρεῖ περὶ αὐτοῦ· ἐγώ εἰμι ὁ ὤν· ὡς τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξῃ δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων.*

300) Quod det. pot. insid. p. 184. — leg. alleg. II. p. 1108.: *τὰ δὲ ἄλλα λόγῳ μόνον ὑπάρχει, ἔργοις δ' ἐστὶν* (das folgende *οὐ* iſt zu ſtreichen, vielleicht iſt es aus dem Nachfolgenden über=getragen) *ἴσον τῷ οὐχ ὑπάρχοντι* u. ö. Die Stelle qd. D. sit immut. p. 317. möchte ich nicht mit dem verehrten Groß=mann (quaesti. l. l. p. 1.) als Beweisſtelle der idealen Rich=tung philoniſcher Lehre den genannten beifügen. Es iſt hier nicht ſowol davon die Rede, daß die Einzelgegenſtände der ſicht=baren Welt metaphyſiſch nicht wirklich vorhanden ſeien, als daß keiner derſelben für längere Zeit unverändert bleibe und alſo beſtändiges Sein habe, wie denn die Herrſchaft der Perſer, der Griechen und der Makedonen nach der Reihe in der Blüthe geweſen und auch nach und nach wieder abgeſtor=ben ſei u. Aehnl.

und der Grund des wahren Seins aller individualen Bildungen;[301]) der Logos ist ihre Wahrheit.[302])

Ohne Sein ist auch Wirken völlig undenklich. Sehr natürlich war daher Gott dem Philo auch das Einzige, welches in Wahrheit, stets und in Allem wirke. Das Einzelding welches als solches ja gar nicht selbstständig war, konnte als solches auch keine eigenthümliche Kraft haben, durch welche es selbstständig wirkte.[303]) Das Göttliche nur, welchem Alles zustand, ja, welches Alles war, war thatsächliche wirkende Ursache und wirkte, da es aus einer unerforschlichen Einfachheit in eine unendliche Vielheit sich erweiterte, in jedem Einzelnen. Es ist sichtbar, wie hier die alexandrinische Lehre an ein Fatum anstreifte, in welchem Alles durch eine einzige Ursache bedingt ward, wie

---

301) Dieser Satz umgewandt gab natürlich den andern, daß das Sein jedes Dinges seine Güte sei, oder daß Alles, in wie fern und in wie weit es sei, gut sein müsse.

302) Der Sinn dieser Bezeichnung des Logos, die bei späteren, namentlich christl. Neuplatonikern öfters wiederkehrt, von Philo wenigstens de Mose II. p. 679. angedeutet ist, konnte hier erst klar gemacht werden. Uebrigens dient zur vorzüglichen Aufklärung gerade über diese Partie der alexandrinischen Speculation Esr. IV. 35. sqq., über welche Stelle wir späterhin in der Untersuchung über die apokryphischen Schriften des A. B., in wie weit sie Zeugniß für den Alexandrinismus geben, ein Weiteres mittheilen und uns hierauf berufen werden.

303) Leg. alleg. III. p. 62.: *ὁ μὲν* (*λεπρὸς* nach alleg. Deutung) *θεὸς καὶ γένεσιν ἀντιπάλους φύσεις δύο χρωμάτων ὄντων ἀγαγὼν εἰς ταὐτὸ ὡς αἴτια, ἑνὸς ὄντος αἰτίου τοῦ δρῶντος.* de cherub. p. 121.: *ἴδιον μὲν δὴ θεοῦ τὸ ποιεῖν, ὃ οὐ θέμις ἐπιγράφεσθαι γεννητῷ, ἴδιον δὲ γεννητοῦ τὸ πάσχειν.* leg. alleg. I. p. 41.: *παύεται οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεὸς, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν· οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν.* de confus. ling. p. 334. Uebrigens konnte er sehr natürlich gerade diese Partie seiner pantheistischen Weltanschauung vor andern hervorheben, da, gesetzt selbst, daß er der Materie Vorhandensein festhielt, er ihr doch immer keine Thätigkeit beilegen konnte, Gott war dann immer schlechthin das *αἴτιον δραστήριον* de cherub. p. 121., s. oben S. 184.

ſich denn dieſes, was wir ſpäter ſehen werden, unter alexandriniſcher Aegide auch wirklich namentlich bei den Eſſenern ausgebildet hat, ohne daß es jedoch nothwendig mit jener Lehre verbunden angenommen werden dürfte. Denn wenn der Menſch im ſtrengſten Sinne (nämlich als ſolcher, als Einzelding) feſtgehalten Nichts eigenthümlich beſaß, wie ja ſelbſt Nichts eigenthümlich war, ſondern immer nur als ein Theil des göttlichen Wirkens, wie ſeines Seins angeſehen werden konnte: ſo ſtand doch Nichts im Wege, daß ſolcher Theil, der eben als Theil beſonders war, nun auch in beſonderer Weiſe die gemein-göttliche Kraft übe; ja, es konnte Dieß von Philo für jede göttliche Theilkraft, von dieſem Standpunkte aus, ſogar in Anſpruch genommen werden, da nicht abzuſehen war, wie das Göttliche ohne aufzuhören göttlich zu ſein jemals die ihm weſentlich zuſtehende Kraft zu wirken verliehren könne.

Hiernach darf es uns nicht mehr Wunder nehmen, wenn wir neben dem allſeienden und allwirkenden Göttlichen doch auch noch für ſich ſeiende und wirkende Subſtanzen in das Gebiet philoniſcher Ueberzeugungen aufgenommen finden, ja, wie wir bald mit Mehrem ſehen werden, ſich ſelbſt zum Wirken beſtimmende Subſtanzen, welche in gewiſſer Hinſicht jenem Urgöttlichen ſogar entgegenzuſtreben vermögen.

Auch andere Speculationen Philo's erhielten von jenen pantheiſtiſchen Grundſätzen aus ihre Richtung und finden demnach auch in ihnen ihren Erklärungsgrund. So beſonders noch die Unterſuchung, ob Gott in räumlichen Verhältniſſen ſtehe, oder nicht. Würde man die einzelnen Stellen, in welchen Philo hierüber ſeine Meinung äußert, ohne Rückſicht auf dieſe ihre Anfänge zuſammenſtellen, und wollte man ſie nur unter ſich vergleichen: ſo würde ihnen der innere Zuſammenhang abgehen, der ſie zuſammenhält. Sie würden gegen einander ſtreiten und in ſich zuſammenfallen, während das Entgegentreten der Stellen, vom rechten Standpunkte aus erfaßt, nur einen neuen Beleg dafür bietet, wie Worte oft in den entſchiedenſten Gegenſatz treten können, ohne daß ſich die Gedanken feindlich berühren.

Nahm nämlich Philo darauf Rückſicht, daß alles abgeleitete Göttliche, die göttlichen Mittelweſen ſowol als die Welten, ſeiner eignen Anſicht zu Folge als Abſchnitte oder Theile (τμήματα, ἀποσπάσματα) des Urgöttlichen zu betrachten ſeien: [304]) ſo wählte er keinen unbezeichnenden Namen, wenn er jenes Urgöttliche den Ort aller Dinge nannte, welches ſie alle umfaſſe, ſelbſt aber von einem Einzelnen nicht erfaßt werden oder irgendwo ſein könne, da ja eben das Urgöttliche ſelbſt ſich zu allen Einzeldingen erweitert oder das All mit ſich ſelbſt erfüllt und erſt durch und mit ihm Raum und Ort hervorgebracht habe. [305]) Wollte er nun ferner hervorheben, daß alle jene einzelnen Abſchnitte und Theile doch auch göttlichen Urſprungs und Weſens ſeien, daß alſo das Urgöttliche nicht durch fremde Gegenſtände ausgefüllt werde, ſondern ſich ſelbſt umfaſſe: ſo war es nun nicht minder angemeſſen, wenn er Gott ſeinen eignen Ort nannte, [306]) mit einem Bilde, deſſen Sinn durch den Mittelbegriff, daß Gott ſich ſelbſt erfülle, öfters an die Bezeichnung der Allgenugſamkeit Gottes anſtreifte, nach welcher er Nichts bedürfe. [307])

---

304) Vergl. S. 193. und 267. ff.

305) Leg. alleg. I. p. 48.: τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεῆ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πλήρων καὶ περιεχων (θεὸς), αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν., de confling. p. 339.: οὐδαμοῦ μὲν (θεὸς) ὅτι καὶ χώραν καὶ τόπον αὐτὸς τοῖς σώμασι συγγεγέννηκε· τὸ δὲ πεποιηκὸς ἐν οὐδενὶ τῶν γεγονότων θέμις εἶπεῖν περιέχεσθαι. leg. alleg. III. p. 70. – de cherub. p. 116.: ὁ θεὸς καὶ οἶκός ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ ἀσωμάτων ἀσώματος χώρα., quaest. in Exod. II. 37. (p. 495.): locus rationalitatis., de posterit. Cain. Mg. opp. T. I. p. 231.

306) De somn. I. p. 575.: αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος, ὡς περιέχων μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ὢν καὶ τῷ καταφυγὴν τῶν συμπάντων αὐτὸν εἶναι· καὶ ἐπιδὴ αὐτός ἐστι χώρα ἑαυτοῦ κεχωρηκὼς ἑαυτὸν καὶ ἐμφερόμενος μόνῳ ἑαυτῷ.

307) Leg. alleg. I. p. 48.: αὐτὸς ἑαυτῷ τόπος καὶ αὐτὸς ἑαυτῷ πλήρης καὶ ἱκανὸς αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ θεός. ſ. oben S. 120. f.

Diese Vorbegriffe hat er im Auge; so oft er es für eine Gottlosigkeit erklärt, Gott irgendwie im Raume eingeschlossen zu denken, [308]) oder für eine Anbequemung an menschliche Schwäche, wenn die Schrift also redet, [309]) da nicht die ganze Welt einen Gott würdigen Aufenthalt biete. [310]) Derselbe Gegenstand aber, von einer andern Seite gefaßt, bot ganz andere Redeweisen dar, die indeß doch keine andern Resultate enthielten. Philo hatte seinen philosophischen Aufschwung von der Unterscheidung der Materie und der intelligenten Formen aus genommen und hatte letztere, die er weder durch sich noch durch erstere verursacht glaubte, als Folge der göttlichen Kräfte bezeichnet, deren Wirksamkeit sich überall hin selbst bis zur Materie verbreitet habe und von letzterer aufgenommen worden sei, wie das Siegel vom Wachse. In diesem Bilde selbst war es schon gegeben, was er anderwärts nur durch ein anderes Bild ausdrückt, daß die Welt, oder die durch Aufnahme göttlichen Wirkens gebildete Materie ein Ort, eine Wohnung Gottes sei. Und hatte nun Gott vermöge seiner geistigen weltschöpferischen Kraft wie die Materie überhaupt, so auch deren einzelne Theile der anfangslosen, ungestalteten Unordnung nicht überlassen können, sondern in jedem derselben segnend gewaltet und alle durch eine intelligente Formung zu bestimmtem Sein erhoben und gebildet, sie folglich alle mit seiner schöpferischen und erhaltenden Kraft erfüllt: so war auch jeder derselben eine Stätte Gottes und die Allgegenwart desselben lag unläugbar in der Erfahrung vor. [311])

---

308) θεὸς οὐχί που leg. alleg. III. p. 70. — de poster. Cain. Mang. I. p. 228. 9.

309) De conf. ling. p. 339.

310) Leg. alleg. I. p. 48. — de cherub. p. 124. — de plant. N. p. 218. — de migrat. Abrah. p. 389.

311) De confus. ling. p. 339.: πανταχοῦ δὲ (ὁ θεὸς), ὅτι τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας, μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου, πάντα δὲ συναγαγὼν διὰ πάντων ἀοράτοις ἔσφιγξε δεσμοῖς., leg. alleg.

Nach dieſen Andeutungen wird es hoffentlich nicht ſchwe
ſein, zu erfaſſen, daß Philo nicht ohne beſtimmten Sinn, gerad
wie ſpäterhin des Cartes, behaupten konnte, daß Got
allein überall und nirgends ſei. De conf. ling. p
339. beſpricht er die Worte der Schrift (Geneſ. XI. 5.): „Un
der Herr ſtieg herab, damit er die Stadt und den Thurm ſähe
und bemerkt, daß der Geſetzgeber in ihnen nach menſchliche
Weiſe über Gott geſprochen habe. „Denn wer weiß nicht,
fährt er fort, „daß Der, welcher herabſteigt, nothwendig de
einen Ort verläßt und den andern einnimmt? Von Gott abe
wird Alles erfüllt, da er nur umfaßt, nicht auch umfaßt wir
und es ihm allein zukommt überall und nirgends zu ſein; nir
gends weil er erſt zugleich mit den körperlichen Dingen Raum
und Ort erſchuf und es ſich nicht ziemt zu ſagen, daß das Schaf
fende in Anderm, in den geſchaffenen Dingen enthalten ſei
überall aber, weil er keinen Theil der Welt leer ließ, inde
er ſeine Kräfte durch Erde und Waſſer, Luft und Himmel aus
dehnte und Alles zuſammenhielt.“ 312) Eine Allgegenwart, be
der der Natur der Sache gemäß die weſentliche von de
wirkſamen nicht geſchieden werden konnte; denn Phil
hielt ja ebendeßhalb Gott für weſentlich allgegenwärtig, wei
ſeine Wirkſamkeit oder ſeine weſentlichen Kräfte ſich überal
hin erſtreckten.

Wir haben auf einige Zeit das Hauptintereſſe aus de
Augen verlohren, welches den Philo bei Durchführung ſeine
logikaliſchen Pantheismus vorzüglich leitete. Es iſt nun noch
wendig auf jenes ſelbſt unſere Aufmerkſamkeit wieder hinzu
richten, um zugleich mit dem vollen Einfluſſe, den er auf di

III. p. 61. — qd. deter. p. 183. Die Welt das Haus Gotte
de poster. Caini opp. Mang. T. I. p. 227. — de plant. N
p. 221.: ὁ κόσμος εὔπρεπής καὶ ἔνοικος αἰσθητὸς οἶκος θεο
ibid. p. 229. — de migrat. Abrah. p. 416.

312) De migrat. Abrah. p. 416.: φαντασιαζόμενος δόξῃ παντα
(die einzelnen Dinge ſind [illegible] nur δόξῃ) πρὸς ἀλήθειαν δ' οὐδ
μοῦ φαίνεται.

übrigen Theile ſeiner philoſophiſchen Ueberzeugung übte, die Art und Weiſe kennen zu lernen, wie Philo einen ſolchen zu rechtfertigen unternahm. Da er es als die Endaufgabe alles philoſophiſchen Strebens betrachtete begründet nachzuweiſen, wie, wenn auch dem Göttlichen keine Gemeinſchaft mit dem Nichtgöttlichen zieme, doch auch des Menſchen Weſen ſo geläutert, ſo veredelt, ja, vergöttlicht werden könne, daß er in die innigſte Verbindung mit Gott ſelbſt zu treten und ſo zur Anſchauung deſſelben zu gelangen vermöge: ſo mußte er es allerdings als das wichtigſte Ergebniß alles ſeines bisherigen Forſchens betrachten, daß alles Intelligente als göttlich und folglich auch als fähig anzuſehen ſei, ſich zur Anſchauung Gottes zu erheben. Denn nun konnte er, da er ſich ja ſelbſt auch als intelligentes Weſen anerkennen mußte, ſich auch ſeiner Gottverwandtſchaft und mithin ſeiner Fähigkeit rühmen, auch ſelbſt zu dem Anſchauen Gottes zu gelangen. Wohl war hiermit ſeine eigentliche Abſicht noch keineswegs erreicht, noch immer waren die entſcheidendſten Fragen zu löſen, ob denn nun auch dieſe Kraft zur Aeußerung, ob die Fähigkeit auch zur Wirklichkeit überleitet werden könne, und Dieß als erwieſen vorausgeſetzt, welche Mittel hierzu zu gelangen das Erreichen des höchſten Preiſes kröne; indeſſen hatte doch nun ſchon ſeine Hoffnung um Ziele zu gelangen in jener Fähigkeit eine feſtere Unterlage gewonnen. Wohl galt es alſo noch einmal die Kräfte des Geiſtes zur Löſung dieſer Fragen zu ſammeln und zu ſpannen, allein es galt auch einem ſchönen nun ſchon ſichtbaren Ziele, deſſen Nähe und Herrlichkeit Philo's Kräfte nicht weniger als das Hochgefühl begeiſterte und entflammte, daß auch er in ſich einen Funken göttlichen Lichtes nähre, der nur angefacht, nur von den ſein Leuchten hemmenden Hinderniſſen befreit werden müſſe, um ſeine Strahlen mit denen des göttlichen Urlichts zu vereinigen.

Am meiſten erſchwerte dieſer logikaliſche Pantheismus ſelbſt die Löſung dieſer Frage. Denn wenn er auch auf der einen Seite der innigſten Sehnſucht, Gott zu ſchauen, ſichtlich

ſchmeichelte und ſie in gerechte Hoffnung umzugeſtalten ſchie
ſo war es doch auch nicht zu verkennen, daß er auf der ande
den heftigſten Gegner gegen dieſelbe aufregte, der mit ſelt
beſiegten Waffen ſtreitet, die klärſte Erfahrung. De
mochte er auch dadurch, daß er alle Intelligenz für göttlich
klärte, ſich ſelbſt zu dem Range göttlicher Würde und
Fähigkeit, Gott zu ſchauen, erhoben haben: jeder einzel
ſelbſt der entſchieden nichtswürdigſte Gegenſtand der ſinnlich
Welt machte, nach dem Bisherigen zu urtheilen, auf denſelb
Grund hin Anſpruch, auf gleiche Weiſe Gott verwandt zu ſe
und ihn zu ſchauen. Und was das Schlimmſte war: Es w
gar nicht abzuſehen, wie ſich hierin irgend einige Verſchied
heit der einzelnen Gegenſtände in der ſinnlichen Welt aus P
lo's Principien erklären oder auch nur mit ihnen vereinigen l
ſe. Denn ſollten in der That alle, wie er Dieß auf das B
ſtimmteſte verſicherte, unter welchen Formen ſie ſich auch w
dergäben, auf gleiche Weiſe Einzelgedanken jener geiſtigen W
ſein; ſollten ſie ſich ferner, alle ſelbſtgöttlichen Weſens, in d
völlig eigenſchaftsloſe Materie überprägen und ſo intelligen
Formen in derſelben erzeugen, welche durch nichts Weſen
ches von ihren Vorbildern geſchieden göttlichen Weſens ſei
wie dieſe: ſo mußte nun Philo nicht nur in jeder intelligen
Form, eben als ſolcher, einen Ausfluß des Göttlichen verehr
ſondern er war auch, da eine Verſchiedenheit göttlicher W
ſamkeit und Weſens in dieſen einzelnen Formen weder von S
ten des Urgöttlichen, welches ja überhaupt keine Veränder
berührte und ſie auf gleiche Weiſe denken mußte, noch von S
ten der völlig eigenſchaftsloſen Materie verurſacht war
werden konnte, durchaus nicht berechtigt, ſo ſehr auch die ſi
liche Erfahrung und die gerechteſte Eigenliebe dagegen ſtrei
mochte, Gott mehr oder minder verwandte Gegenſtände
ſondern, oder irgend einem derſelben die Fähigkeit ſich dem
göttlichen immer mehr zu verähnlichen, und ſomit daſſ
vollkommen und weſentlich zu ſchauen abzuſprechen.

Inzwiſchen währt es immer eine längere Weile, be
Folgerungen, wie nothwendig ſie auch aus anerkannten P

dersätzen fließen, Anerkennung und Geltung finden, wenn sie thatsächlich dem gesunden Sinne und geraden Verstande der Menschen Hohn sprechen. Sie pflegen aber kühner und zuversichtlicher hervorzutreten, wenn jene Vordersätze durch längere Geltung geheiligt und deren Freunde durch stufenweise Anbequemung an Absurditäten vorbereitet worden sind, auch die größern und größten aus Liebe und im Vertrauen auf jene hinzunehmen. So war denn auch die spätere Zeit, welche die philonische Weisheit in ihren Ideenkreis hineinzwängte und sie, fortgehend und weiter anwendend, ausbildete bei weitem geneigter, die philosophischen Rechte anzuerkennen, die jene Prämissen allen auch den im gewöhnlichen Sinne für unvernünftig, ja, für leblos gehaltenen sinnlichen Gegenständen auf Intelligenz und Gottverwandtschaft einräumten, als Philo selbst, bei dem noch hierin die Forderungen der Erfahrung, die eine Gradverschiedenheit in der Gotteswürdigkeit einzelner Dinge offenbar setzte, einigen Einfluß übten, den er wol um so bereitwilliger mit den Grundsätzen seiner Philosophie auszugleichen suchte, je entscheidender sie dem Menschen eine höhere Intelligenz und somit eine reinere Verwandtschaft mit Gott und eine vorzüglichere Fähigkeit Gott zu schauen zuschrieben.

Es führt Dieß uns zur Anthropologie hinüber, in welcher es nun dem Philo als Aufgabe vorlag, zuerst aus der Erfahrung, die er ja nun einmal als Mitführerin anerkannt hatte, nachzuweisen, worin denn der dem Menschen eigenthümliche Vorzug vor allen übrigen sinnlichen Gegenständen bestehe, dann diesen möglichst mit seinen philosophischen Vordersätzen auszugleichen, wenn er nicht anders den Anspruch auf eine religionsphilosophische Ueberzeugung aufgeben wollte; endlich darzuthun, wie es nun auch gerade dem Menschen in Folge jener eigenthümlichen Vorzüge ausschließlich natürlich und an sich möglich sei, sich so rein zu geistiger und göttlicher Würde zu erheben, um fähig und würdig zu werden, Gott zu schauen. Leicht schließt sich dann Philo's Ethik daran, welche mit Mehrem erläutert, wie Das, was dem

Menſchen vermöge ſeiner Natur an ſich möglich ſein ſolle ſo ſchleunig und ſicher als thunlich verwirklicht werden könne.

Dritter Abſchnitt.
Die Anthropologie Philo's.

Um alſo die eigenthümlichen Vorzüge zu beſtimmen, die gerade den Menſchen vor allen übrigen ſinnlichen Gegenſtänden zu der Fähigkeit adeln ſollten in reiner Selbſtgöttlichkeit das Göttliche zu ſchauen: richtete Philo ſeinen philoſophiſchen Blick auf die in der Erfahrung gegebenen Verſchiedenheiten derſelben überhaupt. Auf Grund ſolcher Erfahrungsbeobachtung hin glaubte er nun überhaupt vier Klaſſen irdiſcher Weſen unterſcheiden zu müſſen, die ſich durch das Maß ihrer Kräfte ſehr beſtimmt von einander trennten. Die Angabe dieſer Klaſſen kehrt öfters wieder, [313]) am meiſten durchgeführt und am genaueſten quod Deus sit immutab. p. 298. sqq., aus welcher Stelle Folgendes ein das Wichtigſte hervorhebender Auszug iſt. Unter den körperlichen Gegenſtänden nämlich, welche ihn umgaben glaubte Philo einige mit einer nur leidenden Beſchaffenheit (ἕξις), andere mit natürlichem Vermögen (φύσις), andere mit einer Seele (ψυχή, ἔμψυχα), die jenen abgeht (ἄψυχα), andere endlich mit einer vernünftigen Seele (ψυχὴ λογικὴ) [314] begab

313) De somn. I. p. 586. — leg. alleg. II. p. 1091.

314) Fragm. opp. Mang. T. II. p. 668., ψυχὴ λογικὴ καὶ νοερά de speciall. legg. opp. M. T. II. p. 356., auch ψυχὴ ſchlechthin fragm. ed. Mang. T. II. p. 668. — de mundi opif. p. 311 ψυχὴ ψυχῆς ibid. p. 14., νοῦς ibid., λόγος ibid. p. 16., ὀρθὸς λόγος de post. C. opp. edit. Mang. T. I. p. 238., αἰσθητὸς λόγος im Gegenſatze zu dem himmliſchen leg. alleg. III. p. 9 (die Conjecturen Mangey's hierzu, der die ganze St. nicht verſtand, ſind nicht zu berückſichtigen), ὑφιστάμενος νοῦς mit Rückſicht auf die ſpäter zu erläuternde Vergleichung des Körperlichen

egabt wahrzunehmen. Eine nur leidende Beſchaf-enheit fand er z. B. in Steinen und Hölzern, die von ih-rm Stamme losgetrennt ſind; denn ſie übten der Erfahrung gemäß keine thätig verändernde Kraft mehr aus. Das Ein-ige, was ihnen zukam, war, daß ſie in ſich zuſammengehal-n wurden. In den Gewächſen aber bemerkte er eine natür-iche Kraft, bereits eine Fähigkeit, ſich noch weiter wirkend äußern zu können und zwar in Folge eines dreifachen Vermö-gens, des ſie ernährenden (θρεπτικὴ), des ſie verän-ernden (μεταβλητικὴ) und des ſie vergrößernden (αὐξη-τικὴ). Von dieſen unterſchied er die dritte Klaſſe Weſen, de-n er Seelenkraft beilegte. Dieſe war das Princip des bens (daher ψυχὴ ζωτικὴ) [315]) und wurde von Philo allen enen zugeſchrieben, bei denen als unterſcheidende Merkmale rvortraten: der Sinn (αἴσθησις, die fünf Sinne, [316]) her ψυχὴ αἰσθητικὴ), [317]) vermöge deſſen was außerhalb r Seele iſt in dieſelbe hineingetragen wird, [318]) die Ein-ldungskraft (φαντασία), vermöge welcher jene Bilder h in die Seele gleichſam wie in eine Wachstafel überdrücken

---

ſichen mit dem Thieriſchen de agric. p. 194., λογισμὸς de m. opif. p. 32. — fragm. edit. M. T. II. p. 638., πνεῦμα λογι-κὸν de animal. sacrific. idoneis p. 836., δαίμων fragm. edit. M. T. II. p. 635.

315) De profug. p. 170., im Gegenſatze zu der Seele, dem Prin-cipe der Vernunft, ἄλογος leg. alleg. I. p. 44.

316) Dieſe das vorzüglich Unterſcheidende de opif. mund. p. 18. — Fragm. edit. Mang. T. II. p. 668., weil durch den Sinn erſt die beiden übrigen unterſcheidenden Charaktere hervorgerufen werden, wie Ph. leg. alleg. I. p. 45. näher angibt. Daher denn an dieſer Stelle wie auch II. p. 1091. nur die genannten Beiden als unterſcheidende Eigenſchaften des Beſeelten oder Le-bendigen angeſehen werden, die eben den Sinn in ſeinen Zweig-kräften repräſentiren.

317) De speciall. legg. opp. Mang. T. II. p. 356.

318) Daher auch die Hinweiſung auf die Aehnlichkeit zwiſchen αἰσθησις und αἰσθητὸς qd. Deus sit immut. p. 299.

und das Gedächtniß (μνήμη) erzeugen,[319]) und der Trie (ὁρμή), vermöge deſſen die Seele, je nachdem die Bilder ſ freundlich oder feindlich berühren, ſich ihnen zuwendet od ſich von ihnen abkehrt.[320]) So verſchiedenartige Vortrefflic keit er nun aber auch wieder in den einzelnen, dieſen Klaſſ unterzuordnenden Gegenſtänden zu bemerken glaubte:[321]) räumte er doch den höhern Platz über ihnen allen der ve nünftigen Seele ein. Mit dieſer Bezeichnung nämli oder mit der der Vernunft (ἡ διάνοια, διανοητικὴ δύν μις)[322]) benennt Philo das Vorrecht, welches die Erfahru auf Erden allein dem Menſchen und dieſem daher als eig thümlich-ehrendes Beſitzthum (ἐξαίρετος νοῦς)[323]) anwei als Merkmal, welches ihn von allen andern irdiſchen Ding ausſcheidet: die Kraft ſich ſelbſt zu beſtimmen.[32] Denn während die unvernünftige Seele in Allem, was ſie kennt und dieſem gemäß begehrt, von äußern Eindrücken ſtimmt wird und abhangt, oder wie Philo ſprach, an ſich d kel und unerleuchtet, erſt durch die Sinne aufgeklärt werd muß:[325]) leuchtet das Auge der vernünftigen Seele mit

---

319) "Α εἰσήγαγεν ἑκάστη τῶν αἰσθήσεων ὥσπερ δακτύλιός τ σφραγὶς ἐναπεμάξατο τὸν οἰκεῖον χαρακτῆρα, κηρῷ δέ ἐοι ὁ νοῦς τὸ ἐκμαγεῖον δεξάμενος ἄκρως παρ' ἑαυτῷ φυλάτ μέχρις ἂν τὸν τύπον λεάνασα λήθη ἢ ἀντίπαλος μνήμ ἀμυδρὸν ἐργάσεται ἢ παντελῶς ἀφανίσῃ. qd. D. sit imm p. 299.

320) Etwas abweichend de mundi opif. p. 14.

321) Weitläuftiger läßt er ſich hierüber aus de opif. m. p. 13.

322) Letzteres leg. alleg. II. p. 1091.

323) De opif. mundi p. 14.

324) Die vernünftige Seele nennt er τὴν φύσει βασιλίδα ψ. de II. p. 684.; auch heißt ſie deßhalb ſchlechthin ἡγεμών, öfter de mund. opif. p. 6. 15. ὁ τῆς ὅλης ψυχῆς ἡγεμών, an ἡγεμονικὸν leg. alleg. I. p. 47., βασιλεὺς λογισμὸς de m opif. p. 32., δεσπότης ibid. p. 38., τὸ λογικὸν ἄρχον καὶ β λεῦον ἐν ψυχῇ leg. alleg. I. p. 47. u. ähnl. gleichbedeutende drücke, ſ. beſonders ibid. III. p. 75.

325) Ueber das Bildliche dieſes Ausdrucks ſ. oben S. 270. ff.

wischen Strahlen umher, d. h. erkennt sie durch sich selbst und bestimmt sich selbst, in Beiden von äußern Eindrücken unabhängig, und tritt so auf eine besondere Weise in die Nähe Gottes, dessen eigenstes Wesen nach Philo in diesem Selbstleuchten oder in dieser Selbstbestimmung besteht, [326]) geschieht diese auch *in* einem ungleich vollkommneren Grade, als es den Menschen verstattet ist.

Mochte nun aber Philo auch noch so viel Veranlassung in der Erfahrung zur Unterscheidung dieser vier Klassen finden, die er zuweilen auch noch einfacher auf zwei reducirt, auf unvernünftige (ζῶα ἄλογα), durch Anderes oder auch die Nothwendigkeit bestimmte, die also auch an sich dunkel seien, durch Anderes erleuchtet würden, und die 3 ersten Klassen umfaßten und auf vernünftige (ζῶα λογικά), die sien, sich selbst bestimmenden und an sich leuchtenden: so durfte er doch, wenn er als Philosoph Gründe und Zusammenhang für sein Wissen begehrte, die Untersuchung nicht umgehen, in wie weit sich diese wol auch auf seine Vorderſätze basiren, oder nur mit diesen verträglich seien; denn Nichts ist dem eigensten Streben eines Philosophen, der nach einem Wissen aus Gründen strebt, so sehr entgegengesetzt, als irgend etwas völlig ohne Grund hin aufzunehmen. So suchte denn auch Philo in der That einer solchen Verschiedenheit irgend eine Stütze unterzustellen. Konnte Dieß aber gleich überhaupt nur auf Kosten seiner frühern Lehren geschehen: so wahrte er sich doch sorgfältig, diese Verschiedenheit außer Gott durch und einige Verschiedenheit in Gott selbst zu erklären. Denn dagegen stritt mit aller Macht die behauptete höchste Vollkommenheit Gottes, selbst in dessen abgeleiteten (weltschöpferischen)

---

326) Als unbeschränktes (prädicatloses) ἀφαιρετήριον αἴτιον nämlich, im Gegensatze gegen die nur leidende oder empfangende Materie, vergl. S. 120. N. 12. mit S. 131. In diesem Sinne mußte dem Philo die Selbstbestimmung Gottes als der dem Göttlichen eigenthümlichste Besitz οἰκεῖον αὐτῷ κτῆμα erscheinen *s. qd.* D. sit immut. p. 300.

Kräften. [327]) Vielmehr hielt er durchgängig daran feſt, d
dieſelbe Intelligenz Alles durchdringe, indem die Kunſt G
tes, vermöge deren er Alles bildete, weder einer Ausdehnu
noch einer Einſchränkung fähig ſei, ſondern vermöge ihrer
übertrefflichen Höhe immer dieſelbe bleibe und jedes Einz
von Allem auf die vollkommenſte Weiſe gebildet habe. [328])
blieb ihm denn in der That kaum etwas Anderes übrig,
eine uranfängliche Verſchiedenheit der Materie, deren einz
Theile nicht alle auf gleiche Weiſe die immer gleich beglück
und gleich vervollkommnende Wirkſamkeit Gottes aufzunehm
vermöchten. Von einer ſolchen urſprünglichen Verſchieden
der Materie ſpricht Philo de mundi opif. p. 5.: „Auf ein
Andern Antrieb (denn wer Anderes war vorhanden?), ſond
ſich allein ſeines göttlichen Rathſchluſſes bedienend, achtet
Gott für erforderlich, die Natur, welche ohne göttliche G
auch unfähig war, irgend etwas Gutes von ſich ſelbſt zu e
pfangen, mit ungeſpärten und reichlichen Gnadenerweiſun
zu ſegnen. Aber nicht nach der Größe ſeiner gnädigen Ab
ſegnet er — dieſe nämlich iſt unumſchränkt und unbegränzt
ſondern nach dem Vermögen Derer, denen er wohlthut; d
nicht in dem Maße als Gott fähig iſt, Gutes zu thun, iſt a
das Gewordene fähig, Gutes in ſich aufzunehmen (εὖ πάσχ
Jenes Kräfte ſind unüberſchwenglich, dieſes aber würde,

---

327) Letztere allerdings nur relativ, inſofern die Entfernung
urgöttlichen Weſen ſchon begrifflich ſtets mit Unvollkommen
verbunden war (ſ. oben S. 269.), die aber doch nur eine
ſchiedenheit ihrer Weſentlichkeit, oder ihrer weſentlichen
ſtungs-Arten, keine Differenz in den einzelnen Leiſtu
ſelbſt motivirte (ſ. oben S. 248.).

328) Quis rer. div. haer. p. 502.: ἔγνωσαν, ὅτι ἡ τοῦ θεοῦ
καθ' ἣν ἐδημιούργει τὰ σύμπαντα οὔτε ἐπίτασιν οὔτε
δεχομένη, μένουσα δ' ἡ αὐτὴ, κατὰ τὴν ἐν ὑπερβολαῖς
τητα τελείως ἕκαστον τῶν ὄντων ἐδημιούργησε., de
C. et Ab. p. 138.: θέμις οὐδὲν ἀτελὲς αὐτῷ χαρίζεσθαι
ὁλόκληρος καὶ παντελὴς αἱ τοῦ ἀγεννήτου δωρεαὶ πᾶσαι,
κληρον δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ἀρετὴ καὶ ἡ κατ' αὐτὴν πρᾶξις.

zu ſchwach iſt um die Größe jener in ſich aufzunehmen, unterliegen, wenn er nicht abſchätzte und angemeſſen einem Jeden das ihm Zukommende mittheilte.[329])

So umfaßte denn die reine an das Körperliche noch nicht gebundene Intelligenz (ὁ γυμνὸς καὶ ἀνένδετος σώματι νοῦς) oder die Geſammtintelligenz (ὁ νοῦς τῶν ὅλων) d. h. das Göttliche, inwiefern es weltbildend das All durchdrang,[330]) alle die unzählbaren einzelnen intelligenten Kräfte urſprünglich in ſich, die ſich in der ſinnlichen Welt darlegten und theilte dieſe ihre eigne Veränderung nach dem Grade der Empfänglichkeit der Materie mit.[331])

Vergaß Philo hierbei nun auch zu beachten, daß in einer völlig eigenſchaftsloſen Materie, wie ſich ihm dieſe ſtreng philoſophiſch gefaßt darſtellen mußte,[332]) eine ſolche Verſchiedenheit der Receptivität nicht begründet ſein könne: ſo fand er doch in ſeiner freilich auch nicht ſehr philoſophiſchen Verwechſelung der Materie mit einem Materiale[333]) einigen Anhalt; und leicht erklärlich war es, wie nicht alles Gebildete deſſel-

329) Ἐπεὶ τοῦ μὲν (θεοῦ) αἱ δυνάμεις ὑπερβάλλουσι· τὸ δ' (γενόμενον) ἀσθενέστερον ὂν ἦ ὥστε δέξασθαι τὸ μέγεθος αὐτῶν ἀκράτους ἂν, εἰ μὴ διεμετρήσατο σταθμησάμενος εὐαρμόστως τὸ ἑκάστῳ ἐπιβάλλον., de post. C. edit. Mang. T. I. p. 254. Dieſem gemäß auch die Ausdrücke τὸ καθαρώτατον τῆς οὐσίας de mundi opif. p. 5., ὕλη αὐταρκεστάτη ibid. p. 33., καθαρὰ ibid. p. 31.

330) Leg. alleg. III. p. 66. — de mundi opif. p. 2. Auch, wenn was zu verſtehen iſt ſonſther einleuchtet, ſchlechthin ὁ νοῦς ibid. ἡ ψυχὴ τῶν ὅλων leg. alleg. I. p. 57.

331) Leg. alleg. II. p. 1091.: ὁ γυμνὸς καὶ ἀνένδετος σώματι νοῦς — — πολλὰς ἔχει δυνάμεις, ἑκτικὴν, φυτικὴν, ψυχικὴν, λογικὴν, διανοητικὴν, ἄλλας μυρίας κατά τε εἴδη καὶ γένη. Auch hier treten jene 4 Weſenklaſſen zunächſt hervor, in welchen die διανοητικὴ und die ἄλλαι μυρίαι dann eingeſchloſſen zu denken ſind; ſ. auch p. 1095. und oben Note 321.

332) S. S. 183. f.

333) S. S. 190.

den Werths ſein könne, ſobald der Stoff, aus dem es gebildet, jetzt angemeſſener und koſtbarer, jetzt der Form widerſtrebender und minder ſchön war, mochte auch derſelbe Gott ohne Rückſicht auf die höhere oder niedere Tüchtigkeit des Materials, (welcher ja auch kein bewährter Meiſter einigen Einfluß auf ſein künſtleriſches Wirken geſtattete, ſondern auch den unedeln Stoff edel bildete, und minder noch Gott, da eine ſolche ohnedieß, neben die göttliche Vollkommenheit geſtellt, wieder zurücktrat) jedes Einzelne bilden und mochten auch alle ſeine künſtleriſchen Werke mit einer und derſelben Kraft und mit ſo gleichbleibender Kunſt ausgeführt ſein. [334])

So beruhigte ſich denn Philo bei einer uranfänglichen und darum nicht weiter verurſachten und erklärbaren Verſchiedenheit der Materie behufs der Erklärung des Gradunterſchiedes nicht ſowol der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der gewordenen Dinge, als vielmehr der Fähigkeit oder Unfähigkeit jener Materie das dargebotene Göttliche in ſich aufzunehmen und glaubte demnach jene 4 Weſensgattungen der ſichtbaren Gegenſtände, die ihm durch die Erfahrung ſich aufdrangen, auch auf eben ſo viele Graddifferenzen in der Materie zurückführen zu müſſen. Wenn er nämlich den einen Theil derſelben für ſo völlig untauglich und untüchtig hielt, die Alles durchdringende, bildende und veredelnde Gotteskraft [336]) oder die Intelligenz in ſich aufzunehmen und weiter wirken zu laſſen, daß dieſe ſich wieder von ihm ab- und in ſich ſelbſt zurückwende, ſo daß dieſer die äußerſte Gränze ihres Wirkens bilde, bis

---

334) Qu. rer. div. haer. p. 502.: *μήτε δὲ ἀφθονίαν ὕλης ἐγκλεῖσαι τὸ τοῦ τεχνικοῦ, μήτε διὰ λαμπρότητα προσθεῖς. Ἐπεὶ τῶν τεχνιτῶν εἰσι δόκιμοι ἃς ἂν παραλάβωσιν ὕλας εἴτε τελείας εἴτε ἀτελεῖς εἶεν, εἴτε καὶ εὐτελέσταται δημιουργεῖν ἐθέλουσι τελῶς. — — — Τίμιον δ' οὐδὲν τῶν ἐν ὕλαις παρὰ θεῷ τῆς αὐτοῦ μετέδωκε πᾶσι τέχνης ἐξ ἴσου.*, de opif. m. p. 31.

335) Etwas auffallend iſt hier das W. πνεῦμα gewählt, wo nach der ſonſt üblichen Terminologie νοῦς an der Stelle gewählt wäre. Ueber den gewöhnlichen Gebrauch des Wortes πνεῦμα und dieſe Eigenthümlichkeit ſ. das gleich Folgende.

welcher jene ſich von ihrem Centrum ausdehne und auf welcher ſie nun ruhe, als dem Punkte, wo ſich das Bilden des thätigen und das Widerſtreben des leidenden Princips gleichſam das Gegengewicht halte, woraus ſich dann eine nur leidende Beſchaffenheit (ἕξις) habe entwickeln können: [336]) ſo glaubte er ſchon einen niedern Grad von Entgegenwirken in denjenigen Theilen der Materie annehmen zu dürfen, die ſich in ihrer Verbindung und durch die Einwirkung der gütig-bildenden Kraft Gottes höher organiſirt und zur natürlichen Kraft emporgehoben hatten. Und ſo dann nun wieder, wenn auch in höherm Maße bei dem beſeelten Weſen. Auch dieſes verdankte ſeine es vor jenen auszeichnenden Vorzüge nach Philo einzig Dem, daß in ihm eine minder unwürdige Maſſe Dienerin und Trägerin des bildenden Geiſtes ſei. Dieß ſelbſt erſchien ihm nun aber ſchon ſo geläutert, ſchon ſo wenig durch die Theilnahme an der Materie befleckt, [337]) daß er die edelſten Zweige deſſelben, ob ſie ſchon ſelbſt noch alle ſinnlich waren, außer jener allgemein-göttlichen Wirkſamkeit, die alles Sinnliche bilde, auch noch der unmittelbaren göttlichen Einwirkung fähig und daher auch theilhaftig geworden glaubte, die er zur Erklärung der beſondern Gottesnähe der vernünftigen Menſchenſeele vorausſetzte.

Dieſe vernünftige Seele galt ihm nämlich als ein Weſen ganz anderer Natur, denn die erdbewohnenden unvernünftigen Geſchöpfe und Ein weſentlich gleicher Urſprung konnte dieſe weſentlich und natürlich Verſchiedenen ihm nicht erklären.

---

336) Qd. Deus sit immut. p. 298.: ἕξις ἐστὶ πνεῦμα ἀναστρέφον ἐφ' ἑαυτό. Ἄρχεται μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα τείνεσθαι, ψαῦσαν δὲ ἄκρας ἐπιφανείας ἀνακάμπτει πάλιν ἄχρις ἂν ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἀφίκηται τόπον, ἀφ' οὗ τὸ πρῶτον ὥρμηθη. Ἕξεως ὁ συνεχὴς οὗτος δίαυλος ἄφθαρτος, ὃν οἱ δρομεῖς ἀπομιμούμενοι τοῖς τριετηρίοις. rell., de mundi incorrupt. p. 960.

337) Sie war aus der ὕλη αὐταρκεστάτη gebildet de opif. m. p. 33., oder καθαρᾷ ibid. p. 31.

Verrieth ihm die unbedingte Abhängigkeit der letztern im Erkennen und Wollen von äußern Eindrücken, denen sich auch das ausgebildetste, wenn nur unvernünftige Geschöpf in keine Weise zu entziehen vermochte, die Makel ihrer irdischen Herkunft: so offenbarte sich in der Fähigkeit der menschlichen Vernunft durch selbst bestimmte Kraft und nach eignen Gesetzen zu denken und zu wollen den Adel göttlichen Geschlechts; [338]) denn göttlich erschien es ihm sich selbst zu bestimmen und Gott und die höchste Freiheit als Dasselbe. [339])

Darum glaubte er überhaupt kein Zumisch von irgend etwas Materialem bei der vernünftigen Seele zulassen zu dürfen. [340]) Entfernt davon, wenn schon jezuweilen durch seine Terminologie zu unphilosophischer Inconsequenz hierin verleitet, sie, wie die sichtbaren Gegenstände der sinnlichen Welt durch ein Ueberprägen göttlich intelligenter Formen in eine formlose Materie entstanden zu meinen, [341]) wodurch sie doch

---

338) Daher *βραχὺ οὐρανὸς* de opif. m. p. 18., cf. de conf. ling. p. 339.

339) Vergl. S. 131. f.

340) S. mehre einzelne Aeußerungen hierüber in Note 342.

341) Philo trennte also alles Materiale von dem Wesen der vernünftigen Seele. Mit diesem Augenblicke mußte auch bei ihm die Annahme, daß der menschliche Geist durch irgend welche Einprägung intelligenter Formen entstanden sei, schwinden; denn diese Einprägung konnte ja eben nur dann Statt finden, wenn eine Materie vorlag, in welche übergeprägt und die vernünftige Seele also durch eine Verbindung des Materialen mit dem Göttlichen entstanden gedacht wurde. Sonach war auch eine Idee der menschlichen Seele, insofern diese Modell war, nach Philo selbst eigentlich undenkbar. Indessen beachtet Dieses Philo keineswegs so streng, vielmehr tritt hier die oben erwähnte (s. S. 258.) philosophische Verwechselung eines allgemeinen Begriffs und eines Modells recht klar hervor. Einen allgemeinen Begriff vom menschlichen Geiste mußte es natürlich geben, auch wenn dieser nicht vermöge eines göttlichen Modells ausgeprägt, sondern irgend wie sonst entstanden war, da sich ihm aber diese

tum Selbſtwiderſpruche (in Betreff ihres Urſprungs) weſentlich zu dem von ihr (rückſichtlich der Thätigkeitsäußerung) weſentlich Verſchiedenen zurückgeführt worden wäre, hielt er ſie für deſſelben Weſens, weil derſelben Kraft, mit den höhern göttlichen Kräften, für eine rein geiſtige und göttliche durch Gott und aus Gott hervorgebrachte Potenz, die zur Hervorbringung

---

beiden Begriffe unmerklich verſchmolzen: ſo wurde Ph., wenn er zuweilen im Gegenſatze gegen die einzelnen vernünftigen Geiſter deren Geſammtbegriff hervorheben wollte, unwillkührlich zu einer Idee oder zu einem Modelle wieder zurückgeleitet, ſo beſonders leg. alleg. I. p. 44., wie er denn auch im weitern Verfolge dieſer ungenauern Terminologie die einzelne vernünftige Seele einen Abdruck (ἐκμαγεῖον de mund. opif. p. 33. — qu. rer. div. haer. p. 512.), übergeprägt von jener Idee nannte, ſo de plantat. N. p. 217.: λογικὴ ψυχὴ οὐσιωθεῖσα καὶ τυπωθεῖσα σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτὴρ ὁ ἀΐδιος λόγος. — de speciall. leg. p. 809. Erleichtert wurde dieſe philoſophiſche Verwechſelung noch dadurch, daß Philo doch immer auch für die vernünftige Seele, wie für alles künſtleriſch Gebildete, ein göttliches Muſterbild bei Hervorbringung derſelben forderte und ſo doch immer auch ein ähnlicher Cauſalnexus zwiſchen dem allgemeinen Begriffe und deſſen Realiſation wie zwiſchen dem Modelle und deſſen Abdrucke Statt fand. Aber freilich immer eben nur ein in dieſer Beziehung ähnlicher. Dieß Muſterbild der rein-vernünftigen Seele konnte nicht wie das der übrigen Gegenſtände im Logos enthalten ſein, ſo daß es übergeprägt wurde: ſondern dieſer Logos ſelbſt, als die Urvernunft, mußte als das Urbild des menſchlichen Geiſtes anerkannt werden. So Philo auch zuweilen ſelbſt; ſ. de m. opif. p. 31.: οὐδενὶ γὰρ ἑτέρῳ παραδείγματι τῶν ἐν γενέσει πρὸς τὴν κατασκευὴν αὐτῆς (τῆς λογικῆς ψυχῆς) ἔοικε χρήσασθαι, μόνῳ δὲ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ. (p. 32.) Ganz in demſelben Sinne ſagt er auch ibid. p. 33.: πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ψκείωται θείῳ λόγῳ. Da der Logos bereits das Abbild Gottes war (Note 162.): ſo wurde denn der Menſch, oder vielmehr deſſen vernünftige Seele, ſehr natürlich das zweite Abbild Gottes durch den Logos oder das dritte Gottesbild, wobei ſich Philo dann wieder an die Worte der Genes. I. 27. anſchloß: καὶ ἐποίησε ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ, wo nach der allegoriſchen Regel (die freilich hier ſchon von den LXX an die Hand

des vernünftigen Erdbewohners in das Vortrefflichſte übergehaucht ſei, was aus der Materie durch göttliche bildneriſche Kraft erwirkt werden konnte, in die Seele. Mit Rückſicht hierauf nennt er die menſchliche Seele in ungleich vorzüglicherem Sinne, als in welchem alle irdiſche Gebilde auf ähnliche Auszeichnung Anſpruch machen konnten, ja, im Gegenſatz gegen

---

gegeben erſcheint, ſ. Buch 3.) unter dem letztern θεὸς der Logos zu verſtehen wäre. Dieß aber dann ſelbſt, daß der Menſch nach dem Bilde des Logos geſchaffen ſei, wieder in einem verſchiedenen Sinne, je nach der Weiſe, in welcher man den Logos als Gottesbild betrachtete, was, wie wir ſahen, in einer doppelten Rückſicht geſchehen konnte; theils als göttlich-ſchöpferiſch wirkende Kraft (ſ. S. 208. N. 162.), theils als (vollkommenſte) geiſtige Welt (S. 250.), ſo daß denn die menſchlich vernünftige Seele entweder vermöge ihrer vernünftig-ſelbſtſtändigen Wirkſamkeit, oder als βραχὺς οὐρανὸς (ſ. die folg. Note u. N. 338.), was aber bei ihr endlich ziemlich wieder auf Daſſelbe hinauskam, als Bild des Logos angeſehen werden konnte. Erſteres mehr hervorgehoben in der erwähnten letzten Stelle aus de mund. opif. vergl. die Worte κατὰ τὴν διάνοιαν., qd. det. p. 170. Auch leg. alleg. III. p. 79. nach Anführung der St. (Gen. I. 27.): ὡς τῆς μὲν εἰκόνος (λόγου) κατὰ τὸν θεὸν εἰκονισθείσης τοῦ δὲ ἀνθρώπου κατὰ τὴν εἰκόνα λαβοῦσαν δύναμιν παραδείγματος. Letzteres quis rer. div. haer. p. 512. fügt er bei: ὥστε τὸν καθ' ἕκαστον ἡμῶν νοῦν — — τρίτον εἶναι τύπον ἀπὸ τοῦ πεποιηκότος· τὸν δὲ μέσον παράδειγμα μὲν τοῦτον, ἀπεικόνισμα δὲ ἐκείνου. Etwas anders gewandt, doch eben auch in dieſer letztern Rückſicht feſtgehalten konnte der Ideal-Menſch, der ja von Philo eben als ſolcher auch göttlich genannt ward (ſ. S. 249. N. 230. und die Stelle leg. alleg. I. p. 46.), ihm als göttliches Bild erſcheinen, eben weil er dem Göttlichen gleich nichts Sinnliches in ſich trug. Dieß an der erwähnten Stelle leg. alleg.: ὁ οὐράνιος ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονὼς φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος. Aehnlich ibid. II. p. 1088. — de plant. N. p. 220. So kann ſich ein dreifacher Begriff an die Behauptung des Philo, daß der Menſch das göttliche Bild an ſich trage, knüpfen, ohne deren genaue Sonderung die Stelle, in welcher Philo ſich dieſes Ausdrucks bedient, niemals klar erfaßt werden kann. Und noch obenein muß man ſich dabei ſtets erinnern, daß es gleichgültig iſt, ob er den Menſchen

dieſelben, göttlich, einen Abdruck, einen Abglanz, einen Theil, einen Pflanzort, einen Tempel des Göttlichen, oder auch ein göttliches Gewächs, deſſen Wurzeln ſich bis zu dem Göttlichen ausdehnen. [342])

---

ein Ebenbild Gottes oder des Logos nennt, da es nicht nöthig war, daß dieſer dazwiſchen trat, obſchon er dazwiſchen treten konnte. So fehlt er, wie in der erwähnten St. des erſten B. der Geſetzesallegorien, ſo qd. det. p. 170. — Vergl. auch noch überhaupt de plant. N. p. 217.

342) Qd. D. sit immut. p. 300.: *τοῦτο τῆς ψυχῆς τὸ εἶδος (λογικὸν) οὐκ ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων ἐξ ὧν τὰ ἄλλα ἀπετελεῖτο διεπλάσθη· καθαρωτέρας δὲ καὶ ἀμείνονος ἥπτο τῆς οὐσίας, ἐξ ἧς αἱ θεῖαι φύσεις ἐδημιουργοῦντο.*, qd. deter. p. 160.: *τὸ θειότατον τῶν ἐν ἡμῖν.*, de mundi opif. p. 31. Zwar der menſchliche Körper iſt aus Erde gebildet: *τὴν δὲ ψυχὴν ἀπ' οὐδενὸς γεννητοῦ τὸ παράπαν, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἡγεμόνος τῶν ἁπάντων, — — πνεῦμα θεῖον*, (vergl. hierüber das gleich oben im Texte Folgende) *ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαίμονος ἐκείνης φύσεως ἀποσπάσαι τὴν ἐνθάδε στειλάμενον.* Hiermit hangt es denn wieder zuſammen, wenn der menſchliche Körper ein Tempel der göttlichen Seele de opif. m. p. 31. — de somn. I. p. 597., und der menſchliche Geiſt ſelbſt (de gigant. p. 287. — qu. rer. div. haer. p. 489.), nicht bloß die ihn erzeugende göttliche Kraft *πνεῦμα θεῖον* genannt wird. — De opif. m. p. 33. wird die menſchliche vernünftige Seele (*ἡ διάνοια*) genannt *τῆς μακαρίου φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα.* So bezeichnend dieſe Worte für ſeinen Zweck waren, die reine göttliche Seele als einen Abſchnitt des ausgedehnten Gottes (ſ. oben S. 267. f., deßhalb kehrt dieſe Bezeichnung *ἀπόσπασμα* ſehr oft wieder, vergl. leg. alleg. III. p. 90. — qu. rer. div. haer. p. 521. — de somn. I. p. 570. — de nom. mutat. p. 1079.), oder als einen Abglanz des himmliſchen Lichtes (ſ. oben S. 273. f., vergl. speciall. legg. p. 356., wo auch *ἀπαύγασμα*) zu betrachten: ſo ſehr ruht die Benennung *ἐκμαγεῖον* auf einer Vermiſchung des beſondern göttlichen Urſprungs der menſchlichen Seele mit der Art, auf welche eigentlich Alles zur göttlichen Würde erhoben worden war. Alles irdiſch Gebildete war ein *ἐκμαγεῖον* und deßhalb göttlich, die vernünftige Seele eigentlich nicht (ſ. die vorhergeh. Note). Neben dieſen Bezeichnungen auch *μοῖρα τ. Θ.* leg. alleg. III. p. 90. — Quod det. pot. insid. p. 170. wird ſie genannt: *τὸ θειοειδὲς*

Hiermit im engſten Zuſammenhange forderte er, ſeinem alten Grundſatze treu, daß die geiſtig-göttliche Welt ſo gedacht werden müſſe, wie ſie die Erſcheinungen der irdiſchen genügend erkläre,[343]) in jener außer den göttlichen Kräften, deren wir bisher gedacht haben, welche aber nur die Verbindung des Göttlichen mit dem Materialen erklärten, noch die beſondere, in welcher die menſchlich-vernünftige Seele ihre Quelle fände, der ſie die beſondern Vorzüge verdankte, die ſie von der übrigen ſinnlichen Welt ausſchieden und in eine weſentliche Verwandtſchaft zu dem höchſten Gotte ſtelle.[344])

Einen äußern Beleg dafür, daß dieſe Forderung gerecht ſei, fand er vor Allen in Geneſ. II. 7., wo es allein vom Menſchen erzählt ward, daß ihm Gott lebendigen Odem (πνοὴν ζωῆς) eingeblaſen habe. Aus dieſer Stelle leitete er zugleich die Benennung ab, die bei ihm zur Bezeichnung der Gottesкraft üblich iſt, deren Einfluſſe der Menſch ſeine freie, ſelbſtbeſtimmende Vernunft verdanke. Er nannte ſie den Geiſt

---

δημιούργημα, ᾧ λογιζόμεθα, οὗ τὰς ῥίζας εἰς οὐρανὸν ἔτεινε., de plant. N. p. 216.: φυτὸν οὐράνιον. — De opif. m. p. 18. wird der Menſch eben mit Beziehung auf die göttlichen Kräfte ſeiner himmliſchen Seele als ein βραχὺ εἰ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν οὐρανὸς bezeichnet (ſ. Note 338.).

343) S. oben S. 204.

344) Wenn leg. alleg. I. p. 47. geſagt wird, daß der νοῦς des Menſchen nicht nur ὑπὸ θεοῦ, ſondern auch διὰ θεοῦ geworden ſei: ſo könnte es ſcheinen, als wolle Philo jede ſchöpferiſche Mittelurſache, welche zwiſchen das Urgöttliche und den vernünftigen Geiſt träte, aufheben. Dieß konnte Philo gar nicht behaupten wollen, da ſeinem Syſteme zu Folge dieß Urgöttliche in gar keiner Weiſe in die Erfahrung treten konnte, wollte es aber auch nicht, indem er unter dem Göttlichen hier den Inbegriff des Göttlichen oder der göttlichen Kräfte verſtand. Vielmehr tritt die Hervorbringung vieler andern Dinge in ſo fern in Gegenſatz zu dem νοῦς, daß zwar alles Andere außer dem νοῦς auch ſeine letzte Urſache im Göttlichen findet, ſeine nähere aber auch mit außerhalb deſſelben (in der Materie), was bei dieſem nicht der Fall ſei.

Gottes (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, τὸ θεῖον πνεῦμα) [345]) und zwar war der Grund, der ihn hierzu bestimmte, [346]) zulässig genug; denn wenn der Mensch dem Wirken Gottes eine πνοή (Etwas, was gehaucht ward) verdankte: so konnte die Kraft Gottes, die sie verlieh, angemessen τὸ πνεῦμα (Etwas, welches hauchte) genannt werden.

Der Geist Gottes war demnach die Kraft, vermöge deren Gott dem Menschen die vernünftige Seele überflößte (ἐνεφύσησε, [347]) ἐνέπνει), [348]) hierdurch, wie weit es die Verbindung mit dem unvernünftigen Elemente gestattete, von den drückenden Banden der Nothwendigkeit ihn losfesselte und somit, indem er ihn in seinem Denken wie in seinem Wollen seiner eignen Bestimmung überließ zur besondern Gottesverwandtschaft adelte. Daß dieß der Sinn sei, in welchem Philo den Geist Gottes dem Menschen mitgetheilt glaubte, beweisen alle Stellen, in denen er des letztern Erwähnung thut. [349]) Aus vielen, die angemessener später als besondere Beweise für einzelne Zwecke gebraucht werden müssen, nennen wir jetzt nur die vorzüglichste. Philo fragt leg. alleg. I. p. 46., warum Gott dem Menschen seinen Geist eingehaucht habe? „Es geschah," antwortet er, „um sie zur Theilnahme und zum Streben nach Tugend aufzufordern — — —; es geschah, um das Göttliche als gerecht darzustellen; denn Der, welchem das wahre Leben nicht ein-

345) De opif. m. p. 31. 33. u. ö.

346) Leg. alleg. I. p. 47. 8.

347) De opif. m. p. 31.

348) Qd. det. p. 171.

349) Stellen, in welchen Philo einem flüchtigen Leser das πνεῦμα θεοῦ auch als weltschöpferisches Princip im Allgemeinen aufzustellen scheinen möchte, sind de gigant. p. 287., wo es heißt: τὸ πάντη δ' ὅλων ἐκπεπληρωμένον., quod D. sit immut. p. 298. (Note 335. u. f.), doch in diesen Stellen bestimmt schon der Zusammenhang das Wort näher zu der weltbildenden Weisheit in höchster Potenz, in welcher sie sich eben bei der Bildung der vernünftigen Menschenseele als πνεῦμα äußerte.

gehaucht worden und der nun ohne Kenntniß der Tugend wäre, würde, wenn er wegen Deſſen, worin er ſich vergangen hat, beſtraft werden ſollte, ſagen, daß er ungerechter Weiſe beſtraft werde, denn er habe aus Mangel an Kenntniß des Guten einen Fehltritt gethan. Die Urſache ſei vielmehr Der, welcher ihm keinen Begriff von jenem eingeflößt habe. Vielleicht würde er auch ſagen, daß er überhaupt nicht ſündigen könne, indem er behauptete, daß Das was wider Willen und Wiſſen geſchieht, kein Unrecht begründe.“ Indem alſo dem Menſchen der Geiſt Gottes eingehaucht ward, gedieh er, weil er Gutes vom Uebeln zu ſondern und mit Freiheit dem Einen oder dem Andern zu folgen vermochte, zur Fähigkeit, tugendhaft zu ſein. [350]) Dieſe Bedingung zur Tugend war nämlich eben die den Menſchen von den übrigen ſinnlichen Geſchöpfen auszeichnende und näher zu Gott erhebende Eigenſchaft der Selbſtbeſtimmung.

Hier ließ ſich nun eine zweite Stelle der Schrift anſchließen, die Philo nicht minder angemeſſen als die erſtere für einen Beleg der beſondern Gottverwandtſchaft des Menſchen achtete, und ſie zugleich aus der erſtern näher beſtimmte, [351]) die Stelle Geneſ. I. 26., die den Menſchen nach dem Bilde und nach der Aehnlichkeit Gottes geſchaffen nennt. [352]) „Gott blies dem Menſchen“, ſagt Philo de

---

350) Daher eben dieſer von Gott übergehauchte menſchliche Geiſt oft ſchlechthin als die Bedingung aller Tugend erwähnt, vergl. de opif. m. p. 16.: *καιλας καὶ ἀρετῆς ὡς ἂν οἶκος νοῦς καὶ λόγος.* In dieſem Sinne denn nun auch zu erklären die W. leg. alleg. I. p. 48.: *τὸν νοῦν εἰδησιν ἐν ἀρετῇ.* Vergl. auch III. p. 70.

351) Nämlich dahin, daß dieſe Aehnlichkeit des Menſchen mit Gott, die natürlich nur (wie wir gleich ſehen werden) die vernünftige Seele deſſelben betraf, durch das Ueberhauchen des göttlichen Geiſtes erwirkt worden ſei, wodurch der angegebene Begriff des göttlichen Geiſtes von ſelbſt heraustritt, vergl. außer den gleich zu nennenden Stellen de opif. m. p. 33.

352) De mundi opif. p. 15.: *ἀμφιδιστερον οὐδὲν γηγενὲς ἀνθρώπου θεῷ.*, ibid. p. 17.: *οἰκειότατον καὶ φίλτατον ζῷον.* Beides, Bild und Aehnlichkeit, glaubte er, wie er eben p. 15.

plantatione Noae p. 217., „Odem des Lebens in das Geſicht und ſo war es denn nothwendig, daß der Empfangende nach dem Sendenden gebildet ward. Deßwegen wird auch geſagt, daß der Menſch nach dem Bilde Gottes geworden ſei, nicht aber nach dem Bilde irgend eines gewordenen Dinges.“ [353]) Natürlich konnte er nun auch nicht dulden, daß man dieſe Aehnlichkeit des Menſchen mit Gott (τὴν ἐμφέρειαν, τὴν πρὸς θεὸν συγγένειαν) in gemeinſchaftlich körperlichen Merkmalen ſuche, wogegen eben ſo ſehr ſeine Ueberzeugung ſtritt, daß der völlig einfache Gott überhaupt mit keiner Eigenſchaft, am wenigſten aber in irgend einer Weiſe mit einem menſchlichen Körper verbunden und folglich auch keine Gottähnlichkeit durch letztern gedacht werden könne, [354]) als es der Schlußreihe zuwiderlief, durch welche er ſich überzeugt hatte, daß dem Menſchen in vorzüglichem Grade die Gottverwandtſchaft zuſtehe. Letztere führte vielmehr den Philo nothwendig dahin, daß das Bild Gottes, welches der Menſch in ſich trage, nichts Anderes ſei, als die Kraft der Selbſtbeſtimmung, oder die Freiheit (ἐλευθερία, τὸ ἑκούσιον), [355]) vermöge welcher er in

---

ſagt, zuſammen genannt, damit darauf hingedeutet werde, daß zwar andere Bilder öfters die Aehnlichkeit des Originals verfehlten, aber der Menſch das treueſte und wahrſte Bild Gottes ſei.

353) Qd. det. pot. ins. p. 171.: ἄνωθεν ἐνέπνει (ὁ θεὸς) τῆς ἰδίου θειότητος· ἡ δ' ἀοράτως ἀοράτῳ ψυχῇ τοὺς ἑαυτοῦ τύπους ἐνεσφραγίζετο, ἵνα μηδ' ὁ περίγειος χώρος εἰκόνος ἀμοιρήσῃ θεοῦ.

354) De m. opif. p. 15.: τὴν δ' ἐμφέρειαν μηδεὶς εἰκαζέτω σώματος χαρακτῆρος· οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεὸς, οὔτε θνητὸν τὸ ἀνθρώπινον σῶμα, ἡ δ' εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν., qd. det. p. 171.: τὸ ἀρχέτυπον (τῆς ψυχῆς ὁ θεὸς) οὕτως ἦν ἀειδὲς, ὥστε καὶ ἡ εἰκὼν οὐχ ὁρατὴ τυπωθεῖσα μέντοι κατὰ τὸ παράδειγμα οὐκέτι θνητὰς ἀλλ' ἀθανάτους ἐννοίας ἐδίχετο.

355) Quod D. sit immut. p. 300.: μόνη ἡ ἀνθρώπου ψυχὴ δεξαμένη παρὰ θεοῦ τὴν ἑκούσιον κίνησιν καὶ κατὰ τοῦτο ὁμοιωθεῖσα αὐτῷ. Vergl. de plant. N. p. 220.

ſelbſtſtändiger Thätigkeit ſein Denken und Wollen leite, oder die Vernunft (ἡ διάνοια), eine Fähigkeit, die wie ja Philo behauptete eben ſo vergeblich unter den übrigen Geſchöpfen geſucht werde, als ſie im vorzüglichſten Maße Gott beigelegt werden müſſe und folglich den Menſchen weſentlich über die erſtern erhebe und Gott näher führe. [356]) Er ſetzt Dieß mit Mehrem auseinander in der Schrift quod Deus sit immut. p. 300. Er fragt hier, nachdem er die Eigenſchaften der übrigen Klaſſen irdiſcher Weſen durchgegangen iſt, welches denn das auserwählte Geſchenk der vernünftigen Seele ſei, nennt die Vernunft und ſagt dann: „Dieſer Theil der Seele iſt nicht aus denſelben Elementen, aus denen das Uebrige vollendet iſt, gebildet. Er hat eine reinere und beſſere Natur erhalten, aus der die göttlichen Weſen gebildet worden ſind. Deßhalb iſt wahrſcheinlich auch nur die Vernunft in uns unvergänglich; denn der erzeugende Vater hat ſie allein der Freiheit gewürdigt und die Feſſeln der Nothwendigkeit nachlaſſend, ließ er ſie ungebunden und beſchenkte ſie mit der Gabe der Selbſtbeſtimmung (τοῦ ἑκουσίου μοῖρα), des würdigſten und des ihm ſelbſt eigenthümlichſten Beſitzes (οἰκείου κτήματος αὐτῷ), welchen ſie aufzunehmen vermochte; denn die unvernünftigen Thiere, in deren Seele der zur Freiheit erhobene Geiſt ſich nicht befindet, ſind, wie Sklaven dem Herrn, dem Menſchen übergeben zum Dienſte, daß er ſie zuſammenſpanne und zügele. Der Menſch aber allein hat die Fähigkeit eines freien, durch Selbſtbeſtimmung hervorgerufenen Willens erlangt (ἐλευθερουργοῦ καὶ αὐτοκελεύστου γνώμης λαχών), — — — ſeine Seele allein hat Gott freier Entſchlüſſe (ἑκουσίου κινήσεως) gewürdigt und ſie dadurch ſich ſelbſt ähnlich gemacht, daß er ſie von einer ſtrengen und der drückend-

356) Das Wort: Fähigkeit hier natürlich nicht in dem beſchränkenden prädicabelen, ſondern in dem oben erläuterten (ſ. S. 152. ff.) negativen Sinne, der alle Beſchränkung des Sein und der Thätigkeit aufhebt, dergleichen Prädicate ſtets enthalten müſſen. Vergl. auch hierzu S. 291. Note 326.

ckendſten Herrin, der Nothwendigkeit, ſo viel nur möglich frei machte.“ Es iſt mithin an ſich klar, daß bei Philo eigentlich nur von einer geiſtigen, durch die Vernunft des Menſchen oder deſſen Vermögen der Selbſtbeſtimmung erwirkten Aehnlichkeit mit Gott (συγγένεια λογικὴ) die Rede ſein konnte.[357]) Indeſſen hingen doch einige körperliche Auszeichnungen des Menſchen mit deſſen Gottverwandtſchaft bei Philo zuſammen, nicht aber etwa als ob jener durch dieſelben an ſich Gott ähnlicher geworden wäre, ſondern weil, wie Philo de mundi opif. p. 17. ausdrücklich erklärt, Gott ihm, ſeinem verwandteſten und geliebteſten Erdgeſchöpfe, Alles in der Welt zu Nutzen und Freude eingerichtet hatte. Er ſchuf ihn zuletzt, damit er Alles vorbereitet fände und es ihm nicht an irgend Etwas zum Leben und zum Wohlleben Gehörigen gebräche.[358]) „Das Erſte von dieſen (oder die Bedürfniſſe des Lebens)“, fährt er fort, „verſehen die Dinge, die zum Genuſſe in zahlreicher Menge herbeigeſchafft ſind — — —; denn die Erde und die Flüſſe und das Meer tragen bei zu des Menſchen Nutzen und Vergnügen.“ Und ſo ſchloß ſich hieran ſehr natürlich die Behauptung, daß der Menſch, weil gottverwandt, zum Herrn der Erde und namentlich der Thiere als der nutzbarſten und des Widerſtandes am fähigſten Geſchöpfe[359]) beſtellt ſei. „Zu Letzterm (oder zum Wohlleben)“, ſagt er dann, „führt die Beſchauung der himmliſchen Erſcheinungen, durch welche der Geiſt betroffen, Liebe und Sehnſucht empfindet, ſie kennen zu lernen, woraus die Philoſophie hervorkeimt und der Menſch, ob er ſchon ſterblich ſei, zur Unſterblichkeit geführt wird.“ Und ſo ſchloß ſich dann weiter leicht an die Be-

357) De opif. m. p. 15. sq.: ἡ δ' εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν., de speciall. legg. p. 809.: ψυχὴ γὰρ ἀνθρώπου σημεῖον, ἧς μετανισταμένης καὶ μετοικιζομένης τὰ ἀπολειφθησόμενα πάντα μιαίνεται, στερόμενα θείας εἰκόνος. Ἐπειδὴ θεοειδὴς ὁ ἀνθρώπινος νοῦς πρὸς ἀρχέτυπον ἰδέαν, τὸν ἀνωτάτω λόγον τυπωθείς.

358) Vergl. de opif. m. p. 19.

359) Ibid. p. 34.

hauptung, daß die Seele des Menschen Gottes Ebenbild an sich trage, die andere als Folge an, daß auch sein Körper aufgerichtet worden sei, um ihm den Blick bis zum reinsten Theile des Alls, bis zum Himmel auszudehnen, damit er durch das Sichtbare das Unsichtbare klar erfasse. [360])

Unverkennbar einige Verwandtschaft mit der bisher entwickelten Ansicht Philo's über den Ursprung der vernünftigen Menschenseele durch das göttliche Pneuma hat ein anderer Lehrtypus, der sich bei ihm über denselben Gegenstand und zwar so ganz ohne einen Versuch der Ausgleichung neben dem erstern vorfindet, als wäre er unbezweifelt mit diesem identisch.

Philo glaubte nämlich die uns umgebende Luft mit einer größern Anzahl Wesen bevölkert, die den Menschen an Vollkommenheit überträfen. Zu dieser Annahme bestimmte ihn schon der Eine Grundsatz, der in ähnlicher Weise den Plato dahin geleitet hatte, die Welt überhaupt für ein lebendes Wesen zu halten. [361]) Leben schien vorzüglicher als Mangel an Leben und darum glaubte sich Philo überreden zu müssen, daß überhaupt kein Theil dieser von dem vollkommnen Gott geschaffenen Welt ohne lebendige Wesen sein könne. [362]) Hierzu kam aber auch noch, daß ihm die Luft ein vorzügliches Recht

---

360) De plant. N. p. 217.: ἀκόλουθον τῆς ἀνθρώπου ψυχῆς (add. τῆς) κατὰ τὸν ἀρχέτυπον τοῦ αἰτίου λόγον ἀπεικονισθείσης καὶ τὸ σῶμα ἀνεγερθὲν πρὸς τὴν καθαρωτάτην τοῦ παντὸς μοῖραν, οὐρανὸν, τὰς ὄψεις ἀνατεῖναι, ἵνα τῷ φανερῷ τὸ ἀφανὲς εὐδήλως καταλαμβάνηται. Ganz ähnlich qd. det. pot. insid. p. 170.

361) Tim. p. 30. A. sqq., vergl. Tennemann System der plat. Philos. Band III. S. 170.

362) De somn. I. p. 585. sq.: οὗτός (ὁ ἀὴρ) ἐστι ψυχῶν ἀσωμάτων οἶκος, ἐπειδὴ πάντα τῷ ποιητῇ τὰ τοῦ κόσμου μέρη καλὸν ἔδοξεν εἶναι ζώων ἀναπληρῶσαι. Vergl. auch die συμπλήρωσις τῶν πάντων (s. oben S. 248. Note 230.), besonders aber de gigant. p. 285.: ἀνάγκη ὅλον δι' ὅλων τὸν κόσμον ψυχοῦσθαι.

auf Behauſung von Geſchöpfen zu haben ſchien. Oder wie? Sollte nicht ein ſolches dem Elemente zugeſchrieben werden müſſen, durch welches in allen übrigen Leben iſt? „Deßwegen", ſagt er de somn. I. p. 586., „ſpreche Niemand die vorzüglichſte Gattung lebender Weſen der Luft, dem vorzüglichſten der irdiſchen Gegenſtände, ab. — — Seien dieſe auch unſern Sinnen unerfaßlich. Was thut Dieß? Auch die Seele iſt ja unſichtbar." [363])

Einige von dieſen höhern, über menſchliche Würde erhabenen, Geiſter glaubte nun Philo herabgeſtiegen auf dieſe Erde aus dem reinern Elemente und lehrte, daß ſie durch dieſe neue Vermählung des Intelligenten mit der Materie zu Menſchen geworden ſeien, [364]) worin er ſich natürlich an Geneſ. VI. 1. als an einen Beleg anſchloß. [365])

Mehre bedeutende Berührungspunkte zwiſchen beiden Typen legen ſich hier klärlich dar. Seinem vornehmſten philoſophiſchen Bedürfniſſe wurde in beiden auf gleiche Weiſe Genüge geleiſtet. Er forderte zur Erklärung der menſchlich-vernünftigen Seele außer der allgemeinen göttlichen Wirkſamkeit, ohne welche überhaupt Nichts habe entſtehen können, noch eine beſondere Verbindung der bereits gebildeten Materie mit der höhern Intelligenz. Sie erſchien in dem erſten Typus durch den Hinzutritt des Geiſtes Gottes, in letzterm durch die Verbindung der Luftgeiſter mit der Materie erwirkt, da dieſen

---

363) De somn. I. p. 586. (mit Bezug auf die in der vor. Note gegebenen W.): *ὥστε καὶ ἐν τῷ λοιπῷ τμήματι τοῦ παντὸς, ἀέρι, ζῶα γέγονε, εἰ δὲ μὴ αἰσθήσει καταληπτά, τί τοῦτο; καὶ ψυχὴ γὰρ ἀόρατον. Καὶ μὴν εἰκός γε ἀέρα γῆς μᾶλλον καὶ ὕδατος ζωοτροφεῖν· διατί; ὅτι καὶ τὰ ἐν ἐκείνοις οὕτως ἐψύχωσεν· — — — — οὐκ ἄτοπον οὖν δὲ οὗ τὰ ἄλλα ἐψυχώθη ψυχῶν ἀμοιρεῖν;* Ganz ähnlich de gigant. l. l.

364) De gigant. p. 285. — de plant. N. p. 216.

365) Beſonders nach der Lesart ἄγγελοι in den LXX ſ. de gigant. p. 284. und Pfeiffer [opp. Ph. (Erlang. 1785. sqq. 8.) T. II. p. 358. N. g.] zu d. St.

Geiſtern als Bewohnern des vorzüglichſten Elements auch die Intelligenz in vorzüglichem Maße zugeſchrieben werden mußte.

Als anderweites Bindemittel, durch welches ſich dieſe beiden Typen bei Philo vorzüglich nahe legten, iſt die zweite von ihm wohl beachtete und hervorgehobene Bedeutung des Wortes πνεῦμα anzuſehen, nach welcher es neben dem Geiſte auch die Luft bezeichnete. [366]) Leicht konnte nun Philo auf Grund dieſer Doppelbedeutung hin, die Luftgeiſter, die wie etwa die Logi in dem Geſammtlogos, ſich in dem πνεῦμα τοῦ θεοῦ als Theilkräfte in der Geſammtkraft vereinigten, mit dieſem ſelbſt als gleicher Natur und gleichen Weſens achten.

Dieſe Aehnlichkeiten, in welchen dieſe beiden Lehrtypen über den Urſprung der menſchlich-vernünftigen Seele unbezweifelt an einander ſtreiften, mochten nun den Philo verleiten, ſie für wirklich mit einander übereinkommend und das Herabſteigen der Luftgeiſter und ihre Miſchung mit dem Irdiſchen für nichts Anderes zu halten, als für das Ueberhauchen des Gottesgeiſtes in die ſchon gebildete Sinnenwelt, wie denn eine ſolche Verwechſelung bei Philo nicht nur in der unbedingten und nicht ausgeglichenen Nebeneinanderſtellung derſelben ſichtbar wird, ſondern auch in der Verwiſchung des weſentlichen Unterſchiedes, der den eigentlichen philoniſchen Principien zu Folge noch immer die Geiſter der Luft von dem Geiſte oder Geiſtern Gottes hätte trennen ſollen; der aber um ſo ferner in den Hintergrund treten mußte, je näher ſich die beiden Lehrarten ſelbſt berühren ſollten. Freilich brachte aber auch hierdurch Philo ein ſo großes Schwanken, als faſt in keine andere, in ſeine Lehre von dieſen Luftgeiſtern, und indem er ſich über ſie bald zu Folge ſeiner Principien, bald mit Rückſicht auf jene Verwechſelung äußerte, überſah er noch obenein, daß nur der erſte jener Lehrtypen die philoſophiſche Aufgabe vollkommen löſ'te, die er ſich geſtellt hatte.

Werfen wir nämlich einen Blick in das früher Gewonnene zurück: ſo ſehen wir, daß die Urſache, weßhalb Philo zur

366) Vergl. de gigant. p. 287.

Erklärung der menſchlich-vernünftigen Seele eine beſondere ſie erzeugende göttliche Kraft forderte, in ſeiner Ueberzeugung theils von dem weſentlichen und natürlichen Unterſchiede des Vernünftigen und des Unvernünftigen, theils von der Unmöglichkeit weſentlich und natürlich Verſchiedenes aus derſelben Quelle abzuleiten begründet lag. Wenn er nun ſchon das Vernunftloſe in dieſer ſinnlichen Welt durch eine Ueberdehnung der göttlichen Kräfte in das Materiale hervorgerufen glaubte: ſo mußte die beſondere Gotteskraft, der Urquell der Vernunft, ſollte ſie anders dem philoſophiſchen Bedürfniſſe des Philo entſprechen, frei von aller Verbindung mit dem Sinnlichen, unvermiſcht mit irgend einem Theile der Materie rein göttlich ſein. Mochte es nun auch noch vollkommner-vernünftige Geſchöpfe geben als die Menſchen: in ihnen konnte, ſo lange auch ſie mit dem Sinnlichen verbunden waren, die menſchlich-vernünftige Seele ſo wenig ihren Erklärungsgrund finden, daß vielmehr dieſe ſelbſt eines gleichen Erklärungsgrundes für ſich bedurften. Es geht hieraus klar hervor, daß Philo ſich nicht vollkommen philoſophiſch verſtand, wenn er die Luftgeiſter, die er nicht körperlos denken durfte, zu ſelbſtſtändigen Inhabern der Vernunft und zu Ueberleitern letzterer in die menſchliche Seele erhob, und es iſt offenbar die Folge eines dunkeln Gefühls dieſes ſeines Mißverſtändniſſes oder eine Nachwirkung ſeines Grundſatzes, daß nur in dem Körperloſen die Vernunft eigenthümlich einwohne, wenn er jene Luftgeiſter ſelbſt zu den wiederholteſten Malen körperlos nennt und ihnen auch ſonſt Eigenſchaften beilegt, die nur einem im ſtrengſten Sinne körperloſen Weſen von Philo beigelegt werden konnten. Denn die Luft ſelbſt, aus welcher er ja dieſe Geiſter gebildet glaubte, erkannte Philo, wenn auch für ein edleres Element als die Erde, doch als ſinnlich-körperlich an.[367]) „Von der Mondesſphäre an," ſagt er de somn. I. p. 585. mit den Forſchern überſinnlicher Dinge (οἱ φροντισταὶ τῶν

367) Vergl. S. 190. f

μετεώρων), „dem letzten der himmlischen Kreise, aber dem ersten derselben nach uns zu, ist die Luft bis auf die äußerste Oberfläche der Erde überall hin ausgedehnt.“ [368]) Sie waren also schlechthin, mochten sie auch noch so vorzügliche Glieder der sinnlichen Welt ausmachen, mochten sie aus noch so edler und gottesfähiger Materie gebildet sein, mochte sich mit ihnen auch in noch so vollkommner Weise der göttliche Geist vereinigt und sie zu noch reinerer Intelligenz erhoben haben, als die menschliche ist, wie alles Uebrige, was irgendwie mit der Materie verbunden war, als Abbilder des Logos und von diesem in die Materie übergeprägt zu betrachten. Auch war Philo dieser Ansicht selbst. „Die Seele des Asketen“, sagt er de somn. I. p. 582., „steigt in ungeregelter Bewegung bald auf-, bald abwärts. Fährt sie glücklich und hebt sie sich zur Höhe: so wird sie von den urbildlichen und unkörperlichen Strahlen der Quelle der Vernunft, des vollkommnen Gottes, umleuchtet. Wenn sie aber herabsteigt und nur von fern blickt, von jenen Abbildern, welche man Engel nennt.“ [369])

Allein gar oft überwog der Grundsatz, daß die Quelle der Vernunft durch nichts Irdisches getrübt werden dürfe, alle

---

368) S. auch de conf. ling. p. 342.

369) Die Stelle im Urtexte lautet so: ἡ ἀσκητικὴ διάνοια κινήσεσιν ἀνωμάλοις πρός τε εὐφορίαν καὶ τοὐναντίον χρωμένη καὶ τρόπον τινὰ ἀνιοῦσα καὶ κατιοῦσα συνεχῶς, ὅταν μὲν εὐφορῇ καὶ πρὸς τὸ ὕψος αἴρηται, ταῖς ἀρχετύποις καὶ ἀσωμάτοις ἀκτῖσι τῆς λογικῆς πηγῆς τοῦ τελεσφόρου θεοῦ περιλάμπεται, ὅταν δὲ καταβαίνῃ καὶ ἀφορῇ, τῶν ἐκείνων εἰκόσιν [ἀθανάτοις λόγοις], οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους. Ich habe in der Uebersetzung die W. ἀθαν. λόγ. hinweggelassen. Da von den Luftgeistern hier die Rede sein muß, indem unter den ἀρχετύποις — θεοῦ nur die Logi verstanden werden können und außer wenn jener oder dieser gedacht wird nirgends bei Philo Engel erwähnt werden: so werden in dieser Stelle, wenn man die Lesart unverändert beibehält, die Luftgeister mit dem Namen Logi bezeichnet. Da diese einzige Ausnahme gegen die durchgreifende philonische Terminologie streiten würde: so halte ich diese Worte für ein am falschen Orte eingerücktes Glossem zu den Worten ταῖς ἀρχετύποις u. s. w.

Rückſicht auf anderweit Gebilligtes [370]) und indem er eben dieſe Geiſter als ſolche Quelle betrachtete, nannte er ſie dennoch, wie erwähnt, wiederholt körperloſe Seelen. [371])

Dieſe Bezeichnung konnte nun ſchon auch noch bei Feſthaltung der materialen Weſenheit dieſer Luftgeiſter einige Entſchuldigung zulaſſen, da Philo dieſe höhern Vernunftweſen doch aus einem weit reinern Elemente gebildet dachte, als die Menſchen und folglich jene ungleich weniger körperlich waren, als dieſe. Es hätte alſo vielleicht auch erlaubt ſein mögen, ſie im Gegenſatze gegen die ungleich gröbern menſchlichen Körper unkörperliche zu nennen. [372]) Allein unentſchuldigbar bleibt es, wenn Philo durch die Namen und die Prädicate, die er ihnen beiden gemeinſchaftlich beilegen konnte, zur Bequemlichkeit verwöhnt und durch jenes anderweite Intereſſe in Betreff des Urſprungs der vernünftigen Menſchenſeele beſtochen, ſeinen Luftgeiſtern nun auch fernerweit beilegte, was ſich nach ihm, wie

---

370) Dieſe Verwechſelung erleichternd wie erweiternd trat allerdings noch das andere Moment hinzu, daß die Schrift die Mittelweſen überhaupt mit dem Namen der Engel belegte, der ſich dann auf die verſchiedenen von Philo aufgeſtellten Gattungen gemeinſchaftlich übertrug und dieſe in ſo nahe Berührung brachte, daß die Grenzen derſelben unſcheinbar zu werden anfingen und auch die Luftgeiſter und Logi nicht mehr ſcharf auseinander gehalten wurden. Für Letzteres ein beſonderer Beweis in Note 369., falls die vorgeſchlagene Aenderung nicht Statt haben ſollte. — Im Allgemeinen hierzu zu vergleichen die Stelle de gigant. p. 286., welche nur Einer Weſensgattung (*ὑποκείμενον*) überweltlicher Mittelweſen einen Platz einräumt. Die Worte: *ψυχὰς οὖν καὶ δαίμονας καὶ ἀγγέλους ὀνόματα μὲν διαφέροντα ἴσν τε καὶ ταὐτὸν ὑποκείμενον διανοηθεὶς ἄχθος βαρύτατον ἀποθήσῃ, δεισιδαιμονίαν.*, wie denn auch in Wahrheit alle dergleichen Zwiſchenweſen in Folge der pantheiſtiſchen Grundſätze des Philo auf gleiche Weiſe *δυνάμεις θεοῦ* von ihm genannt werden konnten, de plantat. N. p. 216.

371) De conf. ling. p. 345.: *ἔστι — — κατὰ τὸν ἀέρα ψυχῶν ἀσωμάτων ἱερώτατος χορὸς κ. τ. λ.*, de plant. N. p. 216. u. ö.

372) Doch iſt es ſchon bedenklicher, wenn Philo de somn. I. p. 586. von ihnen ſagt, ſie ſeien *νοῦς ὅλος δ' ὅλων καθαρώτατος.*

Dieß aus seinen anderweiten Lehrsätzen hervorgeht, nur mit der durchgängigen Freiheit von Körper und Materie vertrug, die allerdings das Erklärungsprincip der menschlich-vernünftigen Seele für sich ansprach.

Die Materie war ihm Trägerin der persönlich-[373]) sündlichen Unvollkommenheit. Es konnte demnach eben so wenig einige persönliche Unvollkommenheit ohne Materie von ihm gedacht werden, als daß er Etwas als persönlich vollkommen gut hätte ansehen können, so lange es noch das Materiale an sich trug. Da nun Philo einmal um der Erfahrung, die eine Verschiedenheit der Individualität in dieser sinnlichen Welt forderte, einigen Anhalt in seinen Principien zu gewähren, in der (freilich, wie er sonst meinte, eigenschaftslosen) Materie verschiedene Grade der Empfänglichkeit für die geistig-schaffende Wirksamkeit Gottes annahm: so hätte man Nichts weiter dagegen einwenden mögen, wenn er den höhern vernünftigen Wesen, die aus einem weniger unvollkommnen Theile der Materie gebildet sein sollten, mit einer reinern Natur [374]) ein höheres Glück und einen bedeutendern Wirkungskreis eingeräumt hätte, als den Menschen, deren geistiges Leben und darum

---

373) Nicht wesentliche, welche auch ohne Materie denkbar war, wie Dieß ja bei den göttl. Kräften der Fall war, die doch nicht in gleicher Vollkommenheit mit dem Urwesen gedacht werden konnten (s. S. 269. N. 274.). Diese waren aber doch für ihren einmal wesentlichen Zustand vollkommen. Erst mit der Materie und dem Körperlichen entstand die Möglichkeit freier, persönlicher Unvollkommenheit oder Sünde, wie wir bald näher sehen werden.

374) Dieß sogar nothwendig, da nach den später noch näher zu erläuternden Sätzen je reiner die Materie, desto vollkommner das Geschöpf gedacht werden mußte. Deßhalb konnte Philo böse Engel d. h. Wesen reinerer Natur und doch bösartiger als die Menschen nicht denken. Er polemisirt auch gegen solchen Aberglauben der Menge und versteht unter bösen Engeln einzig die, welche ergriffen von Liebe zu dem Irdischen sich diesem näher vermählen und Menschen werden de gigant. p. 285. sq. Dunkel ist die Stelle de provid. §. 81.

auch Wirken und Glück vermöge der gröbern Materie, die ſie trugen, gröſsern Störungen ausgeſetzt war. Er konnte noch ohne weitere Widerſprüche von ſeinem Standpunkte aus befürchten zu müſſen ſie Engel nennen,[375]) den Logis zu Genoſſen geben und mit dieſen für das Wohl der Menſchen thätig achten.[376]) Allein weſentlich verändert wurden dieſe Behauptungen und mit ſeinen Grundſätzen unverträglich, wenn er ſie frei ſprach von aller Sündlichkeit und die, welche er noch mit Materie verbunden denken mußte, unerfaßlich ſein ließ vom Böſen.[377]) Was wäre dem Göttlichen ſelbſt für ein Vorzug geblieben, wenn es nicht eben dieſer war, daß es unerfaßlich vom Böſen in einer unbegrenzten Vollkommenheit vorleuchte?

So ungereimt nun dieſe vollkommne Makelloſigkeit der höhern vernünftigen Weſen in ihrer Verbindung mit der Ma-

---

375) De gigant. p. 284. Dieß dann freilich nicht in dem vollen Umfange in welchem bei dem Logos und den Logis geſchah, ſ. S. 259. Note 259., aber doch wol in der vorſehenden Wirkſamkeit (ſ. l. l. p. 285.: *als* [nämlich der nicht zur Materie übergegangenen Luftgeiſter] *ἀφιερωθείσαις καὶ τῆς τοῦ πατρὸς θεραπείας περιχομένας ὑπηρέτας καὶ διακόνους ὁ δημιουργὸς εἴωθε χρῆσθαι πρὸς τὴν τῶν ὑπηκόων ἐπίστασιν.*) de conf. ling. p. 345. Der Begriff eines Engels war demnach weiter als der Begriff des Logos, weßhalb auch beide theils verbunden, theils geſchieden neben einander herlaufen, ſ. leg. alleg. III. p. 93. 94. — De sacrif. p. 131. beſtimmt er die Engel überhaupt dahin: ſie ſeien *στρατὸς θεοῦ, ἀσώματοι καὶ εὐδαίμονες ψυχαί.*

376) De conf. ling. p. 345. — de somn. I. p. 586.

377) De conf. ling. p. 346.: *κακίας ἀμέτοχοι.* Dieſe Inconſequenz kehrte in ſeinen Anſichten über die Sterne zurück, die, weil noch entfernter von dem eigentlichen Stützpunkte der Materie, der Erde, ihm noch geiſtiger und göttlicher zu ſein dünkten als ſelbſt diejenigen unter den Luftgeiſtern, die niemals zu einer nähern Verſchmelzung mit dem Irdiſchen herabgeſtiegen waren, de gigant. p. 285. Er erkannte jedoch an, daß ſie nicht ganz körperlos ſeien, indem ſie doch mit den Sinnen wahrgenommen werden könnten, de mundi opif. p. 33. Nichts deſtoweniger erklärte er auch ſie für *ἀνεπίδεκτα παντὸς κακοῦ* ibid. p. 16. und *ἀπαθῆ* de gigant. l. l.

ecke war: so war sie doch nicht die einzige Ecke, an welche diese anstieß. Vielmehr rächte die Aufstellung und Vermischung der beiden Lehrtypen, die in dem Streben die beiden Stellen der Genesis II. 7. und VI. 1. zugleich festzuhalten und zu vereinigen ihre vorzüglichste Nahrung fand, sich noch sichtlicher. Denn wenn Philo, um die Würde der menschlichen Vernunft durch den Adel ihres Ursprungs zu erhöhen, die Luftgeister, gleichsam die Ahnen der Menschen und natürlichen Inhaber seiner vernünftigen Seele, sich selbst widerstreitend, von jeder Berührung der Materie, von jedem Makel der Bösartigkeit losgeschieden hatte: so übersah er, daß diese selbe Mühe auf der andern Seite die Unterlage untergrub, auf welcher seine ganze Ansicht überhaupt ruhen konnte.

Je entschiedener nämlich Philo die geistigen Kräfte und das Glück dieser Geister im Vergleiche zu den menschlichen hervorhob: desto schwieriger mußte es sein, Gründe aufzufinden, durch welche es klar werde, was sie wol bewogen habe, ihre frühere glücklichere Lage zu verlassen und sich durch eine engere Verbindung mit der Materie in ein Unglück zu stürzen, welches eben so schwer zu ertragen, als leicht vorherzusehen gewesen war; und wenn er behauptete, daß sie vom Bösen nicht erfaßt werden könnten: so sprach er ausdrücklich die Unmöglichkeit seiner eignen Annahme aus; denn so viel leuchtete klärlich ein, daß in Folge seiner Grundansicht über die nothwendige Nichtswürdigkeit der Materie, die bei jeder Vereinigung mit dem Göttlichen entkräftigend auf dieses wirke, [378]) jede fernere Verbindung des selbstständig Intelligenten mit der Materie als ein tiefer Fall desselben, und der Körper als ein entehrendes Gefängniß des Geistes betrachtet werden müsse [379]) und dagegen die anderweite Ansicht, die Philo einmal andeutet, nur eine sehr partiale Geltung haben könne, bei welcher er als Ursache, warum eine reinere Intelligenz sich mit der gröbern Ma-

378) S. S. 196. f.

379) Worüber das Genauere bald.

terie verbunden habe, ihren Wunsch, auch das Jedische zu beschauen und näher kennen zu lernen angibt. [380])

Uebrigens läßt sich schon aus diesen mannichfachen Anstößen, welche diese Lehre von den höhern Geistern in dem Gesammtkreise philonischer Weisheit fand, an sich mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, was sich auch durchgängig bewähret, daß sie in diesem noch lange nicht zu jener Bedeutsamkeit gediehen war, welche ihr die späteren alexandrinischen Philosophen beilegten, denen sie so sehr behagte, daß sie ihr einen Ehrenplatz in ihren philosophischen Systemen einräumten und lieber anderweite Ansichten möglichst ihr accommodirten, als daß sie sie hätten fallen lassen. Dagegen werden wir bei Philo nur noch einige schwache Anklänge an diese Lehre überhaupt und den besprochenen Lehrtypus insbesondere in dem Fortgange dieser Darstellung durchhören.

Als Hauptresultat seiner bisherigen Untersuchungen über die durch die Erfahrung gegebene Verschiedenheit der weltlichen Gegenstände hatte sich nun die Ueberzeugung hervorgebildet, daß die menschlich vernünftige Seele sich wesentlich von allen andern unterscheide und über alle andere erhaben sei. Zwar mochte Alles, was in der Welt sich unter intelligenten Formen offenbarte — und was hätte nicht auf solchen Vorzug Anspruch gemacht? — göttlich genannt werden; denn einen Unterschied zwischen Intelligentem und Göttlichem erkannte Philo nicht an: aber in welch' ungleich höherem Sinne war bei ihm die vernünftige Seele göttlichen Geschlechts! Alles Uebrige außer ihr

---

380) De conf. ling. p. 331.: *οἱ κατὰ Μωσῆν σοφοὶ πάντες εἰσάγονται παροικοῦντες· αἱ γὰρ τούτων ψυχαὶ στέλλονται μὲν ἀποικίαν δή ποτε τὴν ἐξ οὐρανοῦ. Εἰώθασι δὲ ἕνεκα τοῦ φιλοθεάμονος καὶ φιλομαθοῦς εἰς τὴν περίγειον φύσιν ἀποδημεῖν. Ἐπειδὰν οὖν ἐνδιατρίψασαι σώμασι τὰ αἰσθητὰ καὶ θνητὰ δι' αὐτῶν πάντα κατίδωσιν ἱκανέρχονται ἐκεῖσε πάλιν, ὅθεν ὡρμήθησαν τὸ πρῶτον, πατρίδα μὲν τὸν οὐράνιον χῶρον, ἐν ᾧ πολιτεύονται, ξένον δὲ τὸν περίγειον ἐν ᾧ παρῴκησαν νομίζουσαι.*

war durch die innigſte Verbindung des Göttlichen mit dem Materialen entſtanden, die Kraft des Göttlichen war in ihm gebrochen, wenn auch das Weſen deſſelben nicht vernichtet; ſein ſelbſtſtändiges, ſchöpferiſches, freies Wirken war geſchwunden, nur Schatten noch von jenem waren geblieben, nur Spuren, die heller oder minder hell hervortraten, je nachdem ſie in edlere und unedlere Materie ſich übergeprägt hatten. Die menſchlich vernünftige dagegen war als ſolche rein göttlich, ſie war im eigenſten Sinn ein Ausfluß, ein Sprößling des Göttlichen.

Somit war allerdings ein Einwand zurückgedrängt, der ihm wol früher entgegen gelegt werden konnte, als er Alles, was nur immer den Sinnen erfaßlich vorlag, für göttlichen Urſprungs, ja, für göttlichen Weſens achtete. Denn vermochte das Göttliche das Urgöttliche zu ſchauen, wie Dieß von Philo ausgeſprochen war: ſo ſchien auch Alles in der Welt auf ſolches Schauen einen gerechten Anſpruch erheben zu können, dem doch die Erfahrung, wenn irgend etwas Anderem, ſichtlich widerſprach. Dieſer Einwand trat nun zurück. Eben nur das Göttliche vermochte die Anſchauung des Höchſten anzuſtreben und nur Eines unter allen weltlichen Dingen war lauter göttlich — die menſchlich-vernünftige Seele.

An ſolche Entgegnung dieſes am nächſten liegenden Einwandes ſchloß ſich nun aber ein anderer geradehin entgegengeſetzter ſehr natürlich an, der auch berückſichtigt ſein wollte: Wie viel zählte man denn Menſchen aus ihrer Geſammtzahl, die trotz Deſſen, daß ein rein vernünftiger, ein rein göttlicher Geiſt in ihnen wohnte, ſtark genug am Geiſte waren, um ſich in dieſem vollkommnen Sinne gottverwandt zu fühlen; oder wie Viele zählte man ihrer, die ihre Wünſche auch nur bis zu der Sehnſucht das Göttliche zu ſchauen geläutert hatten? War das rein Göttliche als ſolches befähigt, Gott zu ſchauen, wie er iſt; und war der menſchlich-vernünftige Geiſt als ſolcher göttlich: wie mochte es kommen, daß thatſächlich ſo wenige Menſchen, wenn ſchon alle Träger dieſes rein göttlichen Geiſtes, eines ſolchen Schauens genoſſen und wozu waren denn

alle philoſophiſchen Unterſuchungen, wozu alle die ſchwierigen und nun ſcheinbar kleinlichen Mittel nöthig, die Philo zur Erreichung dieſes Ziels empfahl, als: Unterricht, Selbſterkenntniß, Askeſe und wie ſie ſonſt Namen haben mögen, die wir ſpäterhin in den Mittheilungen über ſeine Ethik kennen lernen werden? Was konnte fehlen, wo weder Sehnſucht zum Ziele fehlen konnte, noch Kraft, ſolcher Sehnſucht zu willfahren? —

Doch auch dieſer Einwand verletzte die philoniſchen Speculationen nicht. Denn wenn Philo behauptete, daß der menſchliche Geiſt, als ſolcher, eine völlig und rein göttliche Subſtanz ſei, die denn freilich an ſich Gott hätte ſchauen können: ſo war er doch fern davon, von dem Menſchen als Geſammtweſen Solches zu prädiciren. Vielmehr überzeugte ihn daſſelbe Anſehen, welches Philo der Erfahrung auf ſeine philoſophiſchen Entſcheidungen einräumte, als er ihr zu Folge eine Verſchiedenheit der ſinnlichen Gegenſtände in Rückſicht auf ihre Gottesnähe annahm, die vernünftige Menſchenſeele darin vor Allem auszeichnete, deßhalb zur Erklärung ihres Urſprungs eine beſondere Gotteskraft annahm und dieß Alles mit ſeinen philoſophiſchen Principien, aus denen es ſo wenig an ſich abgeleitet werden konnte, daß es mit ihnen nicht einmal recht verträglich ſchien, auf die Weiſe in Zuſammenhang ſetzte, wie wir Dieß bisher ins Einzelne gehend darzulegen bemüht waren; daſſelbe Anſehen der Erfahrung überzeugte ihn auch, daß der Menſch keineswegs allein aus einer vernünftigen Seele beſtehe, nicht in ſeinem Ganzen der Klaſſe vernünftiger Weſen angehöre, ſondern daß er auch einem Theile nach zu den vernunftloſen gezählt werden müſſe, ja, daß ſich aus allen 3 Klaſſen der letztern, der nur leidenden Beſchaffenheit, der natürlichen und der Seelen-Kräfte [381]) ſich Etwas in ihm vorfinde. Phi-

381) Der Menſch hatte demnach eine doppelte Seele, eine vernünftige, als Princip der Selbſtbeſtimmung und eine vernunftloſe, als Princip des Lebens, cf. qd. det. pot. insid. p. 170. — de spec. legg. edit. opp. Mang. T. II. p. 356. — qu. rer. div. h. p. 489. Er nennt dieſe deßhalb διμοιρῆς, vergl. de congressu quaer.

lo fährt Dieſes aus leg. alleg. II. p. 1091.: „Die nur leidende Beſchaffenheit“, ſagt er, „iſt auch dem Unbeſeelten eigen, Steinen und Hölzern; die Knochen in uns, die den Steinen ähneln, haben ebenfalls Theil an ihr. Die natürlichen Kräfte erſtrecken ſich auf die Gewächſe, aber auch bei uns ſind die Nägel und Haare den Gewächſen ähnlich ———. Eine Seele haben auch die vernunftloſen Geſchöpfe, aber auch unſer Geiſt hat Etwas, was den Seelen der vernunftloſen Geſchöpfe entſpricht.“ So lehrte ihn denn die Erfahrung den Menſchen als ein Gemiſch beider Naturen, [382]) als ein Weſen kennen, das, wie die Welt in ihrem Großen und Ganzen, das

---

erudit. grat. p. 428. — Sie iſt ihm aber auch τριμερὴς, wenn er in platoniſcher Weiſe in der ψυχὴ ἄλογος den θυμὸς, den Drang thätig zu ſein und die ἐπιθυμία das Begehrungsvermögen unterſcheidet, vergl. de conf. ling. p. 323. Dieſe Kräfte theilte Philo denn auch wie Plato den einzelnen Theilen des Körpers zu, τὸ λογικὸν dem Kopfe, τὸ θυμικὸν der Bruſt τὸ ἐπιθυμικὸν dem Unterleibe leg. alleg. I. p. 53. III. p. 82. Er pflichtet jedoch auch anderwärts der ſtoiſchen Eintheilung der menſchlichen Kräfte in 8 Theile bei, vergl. de mundi opif. p. 27.: τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τὸ δίχα τοῦ ἡγεμονικοῦ μέρος ἑπταχῇ σχίζεται πρὸς πέντε αἰσθήσεις καὶ τὸ φωνητήριον ὄργανον καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸ γόνιμον. — quod deter. pot. ins. p. 185. — leg. alleg. I. p. 42. Oft theilt er auch den Menſchen ſchlechthin in Körper und Seele leg. alleg. III. p. 90. — de sacrif. p. 149. u. ö.

382) διφυὲς ζῶον qd. det. pot. insid. p. 170. — ἐξ ἀλόγου καὶ λογικῆς συνυφανθεὶς φύσεως de profug. p. 461. Es kehrt ſehr oft wieder, daß der Menſch von Philo mit Namen genannt wird die ein Gemiſch und Aehnliches bezeichnen. So heißt er συμφόρημα de sacrif. p. 149., ὕφασμα, πλέγμα, κρᾶμα, σύνδετον ζῶον de temulantia p. 255., σύγκραμα de nom. mutat. p. 1073., συγκρίμα quod det. pot. ins. p. 170., σύστημα de migrat. Abrah. p. 404., κατασκευὴ σύνδετος de mundi opif. p. 30. Doch Dieſes keineswegs immer mit alleiniger Rückſicht darauf, daß das Vernünftige mit dem Vernunftloſen in ihm vereinigt ſei. Bisweilen ſoll dadurch vielmehr der Menſch nur in Gegenſatz gegen das Ureine treten, in welchem überhaupt keine Mehrheit iſt. Vergl. leg. alleg. II. p. 1007.

Vernünftige und das Vernunftloſe, den Himmel und die Erde verband, und ſo gleichſam ſelbſt eine kleine Welt bildete, wie ihn denn auch Philo zu den wiederholteſten Malen in dieſem Sinne mit dieſem Namen bezeichnet. Mit leichtem Widerſpiele erſchien dann auch die Welt als großer Menſch,[383]) im paſſenden Vergleiche; denn war die Welt nach Philo durch den Verband der Intelligenz mit der Materie entſtanden: ſo rief eine wiederholte Vereinigung beider den Menſchen hervor.

Der ſinnlich-ſichtbare Menſch war alſo ein Doppelweſen, gemiſcht aus vernünftigem und vernunftloſem Elemente. Philo konnte ihn darum nicht in allen ſeinen Theilen als ein Erzeugniß des göttlichen Geiſtes betrachten, ſondern nur in wie weit er der Vernunft theilhaftig war forderte und erlaubte er die unmittelbare und höhere Gotteskraft zu dem Erklärungsgrunde ſeines Daſeins; denn eben nur dieſe Vernunft in ihm ſchied ſich weſentlich von allem übrigen Geſchaffenen aus und führte ihn zu Gott. Es wäre grundlos und widerſprechend geweſen, wenn Philo den beſondern göttlichen Einfluß auch auf die vernunftloſen Theile des Menſchen übergedehnt hätte, die er ja ſelbſt mehr oder weniger mit den übrigen vernunftloſen Gegenſtänden der ſinnlichen Welt übereinſtimmend glaubte. Sie fanden ihren Erklärungsgrund in gleicher Weiſe, wie dieſe entſtanden gedacht wurden. Die Intelligenz, die auch in dieſen Formen vorlag, forderte als Urheberin eine intelligente Urſache, welche, weil Planloſes dem Intelligenten entgegenſteht, ſich einen Plan oder in Rückſicht auf die verſchiedenen Theile des Vernunftloſen im Menſchen ſich Pläne entwarf, wie ſie ihn bilde. Mit Wenigem in Phi-

383) Die Welt ὁ μέγιστος καὶ τελειότατος ἄνθρωπος de migrat. Abrah. p. 422. — quis rer. div. haer. p. 502.: ἐθάῤῥησαν ἔνιοι καὶ τῷ παντὶ κόσμῳ τὸ βραχύτατον ζῶον, ἄνθρωπον, ἴσον ἀποφῆναι, κατιδόντες, ὅτι ἑκάτερον ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καθέστηκε λογικῆς, ὥστε καὶ ἐναλλάττοντες βραχὺν μὲν κόσμον τὸν ἄνθρωπον, μέγαν δὲ ἄνθρωπον ἔφασαν τὸν κόσμον εἶναι., de poster. C. Mg. T. I. p. 236. — de plant. N. p. 218. — de vita Mos. I. p. 673.

lo's Sprache: Nicht das göttliche Pneuma allein, auch der Logos, oder die Logi wirkten mit ihrer Kraft zur Hervorbringung der erdbewohnenden Menschen.

Es bedarf Dieß noch einiger Worte zur Erklärung, indem durch dieſe die Gränze, wie ich hoffe, klar dargeſtellt werden kann, die zwiſchen dem Pneuma und dem Logos bei Philo läuft. Der Logos als die geiſtige Welt umfaßte allerdings auch die Idee des Menſchen, wie er ja die Ideen oder Pläne zu allen Einzeldingen enthielt, die ſich in der ſinnlichen Welt wiedergaben, allein nur des Menſchen, in wie weit er, vernunftlos, mit intelligenter Form bekleidet war. Denn es war bei Feſthaltung einer ſtets gleich vollkommnen Wirkſamkeit Gottes, welcher Philo alles Uebrige nachſetzte, unmöglich, den Menſchen (die Idee des Menſchen) in der geiſtigen Welt, den Philo den himmliſchen nannte [384]) und von jeder vergänglichen und überhaupt irdiſchen Weſenheit frei glaubte, geiſtiger und göttlicher zu denken, als irgend eine der übrigen Ideen der Geiſterwelt; zu keiner war noch irgend etwas Materiales hinzugetreten. [385]) Glaubte nun Philo auf das Zeugniß der Erfahrung hin ſich überzeugt halten zu müſſen, daß der Menſch, wie er in der Wirklichkeit vorlag, oder „der irdiſche, aus der zerſtreuten Materie, welche man Staub nennt, zuſammengebildete Menſch“ [386]) weſentlich gottverwandter ſei, als alle übrigen ſinnlichen Dinge; glaubte er ferner, daß zur Erklärung dieſes Unterſchieds das Einwirken einer beſondern Gotteskraft angenommen werden müſſe: ſo konnte dieſe die Vernunft erweckende, die menſchliche Gottesverwandtſchaft erzeugende göttliche Segenskraft, die er eben Pneuma nannte, nicht

384) Leg. alleg. I. p. 46.: *τὸν οὐράνιον ἄνθρωπον φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχον.* — ibid. p. 57. *ὁ τέλειος ἄνθρωπος* genannt, ſ. oben S. 256. Note 252.

385) *αἰσθητὸν ἐν ἰδέαις οὐδέν* ibid. p. 45. ſ. oben Note 252.

386) *ὁ γήϊνος, ὃς ἐκ σποράδος ὕλης, ἣν χοῦν πέλλημεν, ἐπάγη* ibid. p. 46.

nicht in der geiſtigen Welt ſelbſt oder im Logos thätig ſein, ſondern er mußte, wie er Dieß auch ausdrücklich behauptete, annehmen „daß Gott die erdgewordene, dem Körper bereits befreundete Intelligenz ſeines göttlichen Geiſtes gewürdigt habe“.[387]) Und Zeugniß hierfür ſchien ja auch die Schrift zu geben, wenn ſie (Geneſ. II. 7.) lehrte: „Gott bildete den Menſchen, indem er Staub von der Erde nahm und ihm (dieſem Staubgebilde) Odem des Lebens ins Angeſicht hauchte“.

So kam Philo ſehr natürlich zur Annahme einer Mehrheit ſchöpferiſcher Kräfte zur Erklärung des Menſchen, wie er in der Wirklichkeit vorlag, deren Wirkſamkeit er dann auch folgerecht auf den Menſchen allein unter allen ſonſtigen ſichtbar-ſinnlichen Gegenſtänden der Erde beſchränkte, da in deren Kreiſe ſich keine anderweiten vernünftigen Weſen darſtellten,[388]) wobei er es denn, wie man im Voraus vermuthen kann, nicht überſah auf den zufällig günſtigen Umſtand aufmerkſam zu machen, daß auch Moſes gerade von den Schöpfern des Menſchen in der Mehrzahl redet. Vielmehr berief er ſich hierauf für ſeine Zwecke zu den wiederholteſten Malen. „Moſes“, ſagt er de profug. p. 460., als er über die Weltſchöpfung philoſophirt, „behauptet, daß alles Uebrige von Gott hervorgebracht werde, bei dem Menſchen allein erklärt er, daß jener ſich der Beihülfe Anderer bedient habe; denn „„Gott ſprach:““ ſagt Moſes Geneſ. I. 26., „„laſſet uns Menſchen machen nach unſerm Bilde,““ und deutet durch das: Laſſet

387) l. l.: ἠξίωσεν ὁ θεὸς τὸν γηγενῆ καὶ φιλοσώματον νοῦν πνεύματος θείου ἀλλ' οὐχὶ τὸν κατὰ τὴν ἰδέαν γεγονότα καὶ τὴν εἰκόνα ἑαυτοῦ., de opif. m. p. 30.: τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἐπὶ μέρους ἀνθρώπου τὴν κατασκευὴν σύνθετον εἶναί φησιν ἐκ γεώδους οὐσίας καὶ πνεύματος θείου., leg. alleg. I. p. 55.

388) Für die Luftgeiſter mußte er natürlich einen ähnlichen Entſtehungsproceß poſtuliren, deſſen er jedoch nicht Erwähnung thut.

uns auf eine Mehrzahl hin. Es könnte nun wol Jemand in Ungewißheit sein" (fügt Philo an einem a. O. bei),[389] „warum er allein des Menschen Schöpfung nicht Einem Bildner, sondern anscheinend mehren übertragen habe. Denn sollte wol Der, dem Alles Gehorsam leistet, irgend Eines bedürfen? Oder wie? Als er den Himmel schuf und die Erde und das Meer bedurfte er keines Mitarbeiters, den Menschen aber, dieß so kleine und hinfällige Geschöpf, vermochte er nicht ohne Beistand Anderer allein für sich selbst herzustellen?" Philo konnte nach dem früher Angeführten sicher nicht in Verlegenheit sein, diese Erscheinungen zu deuten, wenn er auch bescheiden einräumt, daß Gott allein die wahre Ursache wissen möge. In dem Frühern war die Lösung schon gegeben, die wir de profug. l. l. finden. „Der Vater des Alls", sagt er, „unterredet sich hier mit seinen Kräften (den Logis), denen er den sterblichen Theil unserer Seele zu bilden übergab, daß sie seine Kunst nachahmen möchten, (die er bewies) als er das Vernünftige in uns schuf." Diese Fassung der Antwort war jedenfalls die seiner eigensten Ansicht am meisten oder vielmehr allein entsprechende; und war auch die andere, die sich bei ihm findet, mit ihr verwandt: so hatte sich doch zugleich mit einer etwas andern Wendung etwas Fremdartiges und Anstößiges in der philonischen Gedankenreihe daran geknüpft. Sie findet sich öfter wiederholt.[390] Wir entnehmen die Darstellung aus dem B. de mund. opif. p. 16.: „Unter dem Vorhandenen", sagt hier Philo, „ist Einiges weder der Tugend noch des Lasters fähig, wie die Pflanzen und die unvernünftigen Geschöpfe, jene weil sie seelenlos sind und von einer natürlichen Kraft bestimmt werden, die selbst der Vorstellung unfähig ist. Diese weil sie des Geistes (im strengern Sinne) und der Vernunft entbehren. Denn gleichsam Wohnsitz der Bosheit, wie der Tugend ist der Geist und die Vernunft, in welchem diese

389) De mund. opif. p. 15.

390) De conf. linguar. p. 345. sq. — de profug. p. 460.

ihrer natürlichen Beſchaffenheit gemäß verweilen. Anderes iſt nur der Tugend theilhaftig, wie die Sterne — — — —. Anderes endlich iſt gemiſchter Natur (μικτῆς φύσεως), wie der Menſch, der das Entgegenſtehende in ſich aufnimmt, die Einſicht und die Thorheit, die Mäßigung und die Zügelloſigkeit, die Männlichkeit und die Feigheit, die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit und um es kurz zu ſagen: Gutes und Böſes, Schönes und Schändliches, Tugend und Laſter. Dem Vater aller Dinge, Gott, iſt es nun vollkommen angemeſſen, wenn er das Vortreffliche durch ſich allein ſchafft, wegen der Verwandtſchaft deſſelben mit ſich ſelbſt. Auch wenn er das Gleichgültige (ἀδιάφορα) hervorbringt, iſt es nicht unanſtändig; denn dieß ermangelt eines Gegenſatzes gegen ihn und der Bosheit. Die gemiſchten Gegenſtände zu bilden ſteht ihm aber theils zu, theils nicht zu. Es ſteht ihm zu wegen der beigemiſchten vortrefflichern Idee; es ſteht ihm nicht zu wegen der entgegengeſetzten ſchlechtern. Deßwegen ſagt Moſes allein bei dem Urſprunge des Menſchen, daß Gott geſprochen habe: „„Wir wollen Menſchen ſchaffen““, was die Hinzunahme Anderer als Mitarbeiter andeutet, damit, wenn der Menſch bei untadeligen Abſichten und Thaten recht handelt, es Gott dem Herrn über Alles zugeſchrieben werde, im Gegenfalle Andern, ſeinen Untergebenen. Denn dieſer Gott kann ſeinem Erzeugten nicht Urſache von irgend etwas Böſem ſein.“ Hier alſo und ähnlich öfter ein anderer Grund für die Mehrheit ſchöpferiſcher Potenzen bei Hervorbringung des Menſchen.[391]) Einiger Zuſammenhang zwiſchen dieſem und dem frühern exegetiſch-philoſophiſchen Verſuche liegt Jedem klar vor. In beiden war und blieb doch die Fähigkeit des Menſchen zu vernünftiger Selbſtbeſtimmung neben ſeinem ſinnlichen Beſtandtheile die Unterlage zur Beantwortung der Frage: wie der Menſch allein mehren Schöpfern ſein Vorhandenſein zu verdanken haben möge — denn auf das Vorhandenſein menſchlicher Freiheit

391) Ein liſtiger Mittelweg iſt eingeſchlagen de nom. mut. p. 1049.

war ja auch die Möglichkeit menſchlicher Tugend hingewieſen —;[392]) allein ſie war in beiden auf verſchiedene, ſich nicht eben freundlich berührende, Weiſe gefaßt. Während der frühern Anſicht gemäß die Vernunft des Menſchen überhaupt, das Vermögen ſich ſelbſt zu beſtimmen an ſich, alſo die Fähigkeit zwiſchen Tugend und Laſter ſelbſtſtändig zu wählen dem Philo Zeuge daß er göttlichen Geſchlechts ſei und Mitgabe des letztern zu ſein ſchien: ſchränkte er ſich dann dahin ein, daß der Menſch nur inſofern er gut zu handeln vermöge Gottes Geſchöpf ſein könne. Der Grund ſolcher Einſchränkung iſt offenbar ein philoſophiſches Mißverſtändniß. Philo fürchtete Gott ſelbſt als Urheber des Böſen zu bezeichnen, wenn der freie Wille deſſelben nächſte Quelle, Gott aber wieder der Urheber dieſes ſein ſollte, und die innerſten Fugen ſeines philoſophiſchen Gebäudes wären erſchüttert worden, wäre er jemals davon abgewichen, daß Gott die unveränderlichſte Summe aller Vollkommenheit und die unverſiegbare Quelle derſelben ſei.[393]) Darum wagte er es nicht die beſondere dem Menſchen eigenthümliche Fähigkeit, ſich ſelbſt auch zum Böſen frei

---

392) S. Seite 301. ff.

393) De agricult. p. 206.: *εἰσί τινες οἱ τὸ εὐσεβὲς ἐν τῷ πάντα φάσκειν ὑπὸ θεοῦ γενέσθαι, τά τε καλὰ καὶ τὰ ἐναντία προγράφοντες· πρὸς οὓς ἂν λέγοιμεν, ὅτι τὸ μὲν ὑμῶν ἐπαινετόν ἐστι τῆς δόξης, τὸ δ' ἔμπαλιν ψεκτόν· ἐπαινετὸν μέν, ὅτι τὸ μόνον θαυμάζει τίμιον, ψεκτὸν δέ, παρ' ὅσον ἄνευ τομῆς καὶ διαιρέσεως. Ἔδει γὰρ μὴ φύραι καὶ συγχέαι· οὐ πάντων ἀθρόως ἀποφήναντας αἴτιον, ἀλλὰ μετὰ διαστολῆς μόνων ὁμολογῆσαι τῶν ἀγαθῶν.*, de prof. p. 463. Hieran ſchließt ſich auch eine eigentlich eben ſo inconſequente Behauptung, daß Gott das Gute ſelbſt thue, das Ueble aber durch ſeine Kräfte geſchehen laſſe. Vergl. de conf. ling. p. 346.: *μόνον ἀγαθῶν ἐστιν ὁ θεὸς αἴτιος, κακοῦ δὲ οὐδενὸς τὸ παράπαν· ἐπειδὴ καὶ τὸ πρεσβύτατον τῶν ὄντων καὶ τελειότατον ἀγαθὸν αὐτὸς ἦν. Ἐμπρεπέστατα δὲ τὰ οἰκεῖα τῇ ἑαυτοῦ φύσει δημιουργῶν, ἄριστα τὸν ἄριστον, τὰς μόνας κατὰ πονηρῶν κολάσεις διὰ τῶν ὑπ' αὐτὸν βεβαιοῦσθαι.*, de profug. p. 460. — de Abrah. p. 370.

zu bestimmen und dieß zu üben, die diesen nicht minder wesentlich von den übrigen sinnlichen Gegenständen ausschied, als die entgegengesetzte, auf gleiche Weise, wie diese, von einer unmittelbaren, göttlichen Wirksamkeit abzuleiten. Wie wenig berücksichtigte er doch, was ihm nicht ganz entging, [394]) daß dieß sein allzuängstliches Streben, auf die göttliche Natur auch nicht den Schein des Bösen fallen zu lassen, die Klage, daß er Böses zu dem Urgrunde alles Guten mische, erst begründe! So lange nämlich das Böse der freien Selbstbestimmung des Menschen gemäß geschah, so lange hatte auch der Mensch allein, mit der Fähigkeit sich anders zu bestimmen, die Verantwortlichkeit, warum er sich gerade für das Böse bestimmt habe und es berührte Gott gar nicht, daß die Menschen doch zuletzt erst durch ihn in den Stand gesetzt worden seien, böse zu handeln. Denn wollte sie Gott zu freier Tugend erheben: so war Dieß in keiner Weise möglich, wenn er ihnen nicht das Gegentheil eben so offen ließ, wie es denn auch für ihn selbst, eben als für den Vollkommensten an sich offen stand. [395]) — Wahrheiten, die wir zwar alle bei Philo ausgesprochen finden, zu deren lebendig-klarer Anschauung er sich aber unmöglich erhoben haben konnte, da sie mit der öftern Wiederholung jener beschränkten und schädlichen Vorsichtsmaßregel gepaart sind —; denn so bald er es unternahm, die bösen Potenzen auf die natürliche Unvollkommenheit der niedern Götter zurückzuführen, denen, wie bei Plato, [396]) Theil an der Schöpfung des Menschen zugestanden ward: so schwebte diese Annahme ohne sichere

---

394) De mund. opif. p. 34.: *τὴν λογικὴν ἐν θνητῷ φύσιν κατεσκευακὼς αὐτοκίνητον, ὅπως ἀμέτοχος αὐτὸς ᾖ κακίας.*, qd. deter. pot. insid. p. 177.: *οὐ γὰρ ὡς ἔνιοι τῶν ἀσεβῶν τὸν θεὸν αἴτιον κακῶν φησὶ Μωσῆς, ἀλλὰ τὰς ἡμετέρας χεῖρας.* (mit Beziehung auf die zu erläuternde Stelle Genes. IV. 29.), *συμβολικῶς τὰ ἡμέτερα παριστὰς ἐγχειρήματα καὶ τὰς ἐκουσίους τῆς διανοίας πρὸς τὸ χεῖρον τροπάς.*

395) Dieß erkannte Philo ausdrücklich an de creat. princip. p. 728 — de ebriet. p. 241.

396) Tim. p. 41. sqq.

Unterlage in der Luft. Seine niedern Götter waren immer Götter, d. h. sie waren frei von aller Materie, frei von aller persönlich-sündlichen Unvollkommenheit, und wären sie es nicht gewesen, oder zum Mindesten in jenem schöpferischen Acte nicht gewesen: so hätte keinen Andern die Schuld treffen können, als Gott selbst, der ja doch die Schöpfung dieser allein übernommen hatte und auf dessen Geheiß die weitere Schöpfung geschah. So ward Gott von Philo in der That durch die letztere Deutung der Beschuldigung etwas Unvollkommenes geschaffen zu haben, ungleich näher gestellt, als durch die erstere, die er aber wegen des Scheins, jene Beschuldigung zu veranlassen, nicht durchgängig festhielt.

Diese anderweite Erfahrung nun über das sinnliche Bestandtheil im Menschen, die zu jener erstern über dessen geistig-freies und göttliches Vermögen hinzutrat, vervollständigte und vollendete die philosophische Ansicht über den Ursprung und über die eigenthümlichen Vorzüge des Menschen, wie er in der Wirklichkeit vorlag, und erklärte ihm zugleich auch, wie es doch komme, daß der Mensch, obgleich Inhaber göttlichen Wesens, doch fern stehen könne dem urgöttlichen Wesen, dem er wesentlich verwandt und entsprossen sei. Dieses menschlich-göttliche Wesen der Seele, wenn zwar an sich rein göttlich, war nun doch durch den Körper mit dem Materialen verbunden und trat hierdurch gewissermaßen in die Reihe aller übrigen weltlichen Dinge. Nur das rein Göttliche konnte aber das Urgöttliche schauen, der Mensch an sich war nichts rein Göttliches und der göttliche Geist hatte aufgehört es zu sein, als er zum Menschengeiste ward.

Allein der Nachweis des Unterschieds zwischen der menschlich-vernünftigen und göttlichen Natur, der es allerdings erklärlich machte, warum der Mensch, wenn auch göttlichen Geistes, dennoch nicht in Folge dieser hohen Vortrefflichkeit seiner Natur durch seine eigenthümliche Kraft zum Anschauen Gottes zu gelangen vermöge, schien theuer von Philo erkauft. Er schien als Opfer auch die Hoffnung von ihm zurückzufordern,

daß der Mensch jemals zu diesem auserwählten Ziele zu gelangen vermöge, welches Philo ihm gesteckt hatte.

Denn trat nun nicht der Mensch offenbar zurück in den Bereich aller übrigen weltlichen Dinge? Mochte er immerhin durch die ihm eigenthümliche Kraft, sich in seinem Denken und in seinem Wollen selbst zu bestimmen, einen ungleich höhern Grad der Verwandtschaft mit Gott beurkunden, als jene: dem Wesen nach schien er, weil gleichfalls endlich ein Gemisch aus Materialem und Göttlichem, nicht mehr von ihnen geschieden. Und war es eben das Wesen, diese Beimischung des Materialen zu dem Göttlichen, welches es den sinnlichen Dingen unmöglich machte, das Urgöttliche zu schauen; durfte diesem Urgöttlichen nur rein und lauter Göttliches nahen: so stand nicht leicht abzusehen, wie nun dem Menschen, der ja den Mangel des Wesens theilte, gelingen möchte, nicht auch den Fluch dieses Wesens zu tragen. Wohl schien es demnach zu fürchten, ob nicht der Mensch gerade reich genug sei, um seine Armuth am schmerzlichsten zu empfinden und ihm gerade nur so viel als traurigen Segen seiner himmlischen Abkunft zu lassen, daß er bei den einzelnen Regungen seiner Kraft selbst zu denken und selbst zu handeln, das Gute in seiner Vortrefflichkeit erkennen, die Tugend in ihrem beseligenden Einflusse fühlen und die unaussprechliche Wonne ahnen könne, die es gewähren müsse, wenn er dem Göttlichen angehörte, zu der vollkommensten Beschauung des Urguten gelangte und in die genaueste Verbindung mit demselben träte, ohne daß es der redlichsten Anstrengung aller seiner Kräfte möglich sei, dieß Ziel zu erreichen.

Wir würden aber in Beidem irren, wenn wir annähmen, Philo habe in der That den wesentlichen Unterschied der zwischen dem Menschlichen und den übrigen weltlichen Dinge liege, aufgegeben, oder er sei wenigstens durch seine eigne Ansicht genöthigt gewesen und habe sich dieser Nothwendigkeit nur durch einen philosophischen Gewaltstreich zu entziehen vermocht. Allerdings erschien ihm von diesem Standpunkte, wie es denn gar nicht anders sein konnte, der Körper in sehr trübem Lichte.

Er war immer das Hemmniß, was den Menſchen in ſeiner gewöhnlichen Beſchaffenheit trotz ſeiner vernünftigen Seele an der innigen Vereinigung mit Gott verhinderte. Er war eine drückende Laſt, die des Geiſtes Ringen nach göttlicher Vollendung und Seligkeit niederhielt und ihn an das Sinnliche feſſelte; er war ein ſchmutziges Gefängniß, das ihm den freien Aufflug zum himmliſchen Vaterlande verſchloß; er war ein Grab der Seele, in welchem ſie, ſo lange ſie in ihm ruhte, in kraftloſen Schlummer verſunken lag. [397]) Allerdings blieb daher immer die Vereinigung mit dieſem, ſie ihrer Würde und Seligkeit beraubenden Körper ein wahrer und tiefer Fall. [398]) Allein der weſentliche Unterſchied des Menſchen von allen andern ſinnlichen Gegenſtänden in Folge ſeiner vernünftigen Seele blieb bei der Verbindung derſelben mit dem Körper unverletzt; denn während der übrigen ſinnlichen Dinge eigenſtes Weſen eben in der Verbindung des Göttlichen mit der Materie beſtand und ſie in dem Augenblicke vernichtet gedacht werden mußten, in welchem ſich das Göttliche (die Form) von der Materie trennte; ſie alſo nie rein göttlich,

---

397) Daher öfter der Körper *σωματικὸς ὄγκος*, leg. alleg. III. p. 69. 73.. — quod det. pot. p. 160. — de somn. I. p. 571., *δεσμωτήριον* leg. alleg. III. p. 68., *τὸ παμμίαρον δεσμωτ.* de migrat. Abrah. p. 390. Ferner ſpricht Philo von einer *ἔνδυσις* der Seele in den Körper de conf. ling. p. 335. — qu. rer. div. h. p. 490. und billigt das Wortſpiel des Heraklits, welches *τὸ σῶμα* mit einem *σῆμα* der Seele zuſammenſtellt leg. alleg. I. p. 60. — de justit. p. 728. — De migrat. Abrah. p. 390.: *λάρναξ ἢ σορός*. Auf Grund von dieſem Allen nennt er den Körper ſchlechthin *κακὸν, πονηρὸν* leg. alleg. I. p. 60. III. p. 73., jedoch natürlich nur im material-negativen, nicht im material-dualiſtiſchen Sinne.

398) *ὄλισθος γὰρ σύμπας ὁ βίος αὐτῷ* (dem wahren Menſchen, d. h. dem *νοῦς* ſ. gleich oben im Texte) de nom. mutat. p. 1052. Auch nannte er nun gleich dem Heraklit (ſ. die vorhergeh. Note) das irdiſche Leben den Tod des wahren Menſchen oder der Seele leg. alleg. I. p. 60.

folglich auch nie zum Anſchauen Gottes befähigt werden konnten: war der menſchlich-vernünftige Geiſt, dieß rein göttliche Princip auch ſelbſtſtändig real und war weſentlich trennbar mit dem Materialen verbunden. Wenn demnach auch der Menſch, den die gewöhnliche Sprachweiſe ſo bezeichnete, dieſes Doppelweſen vernünftiger und unvernünftiger Natur, als ſolches, unmöglich Gott zu ſchauen vermochte, weil er gleichfalls bei einer Trennung der Elemente zu ſein aufhörte: ſo war doch die vernünftige, geiſtige und göttliche Potenz im Menſchen, die des Menſchen charakteriſtiſche Eigenſchaft ausmachte und die eben deßhalb Philo den wahren Menſchen [399]) nannte, hierzu an ſich gar wohl befähigt und wurde ſie auch in und durch ihre jetzt gewöhnliche Verbindung mit dem Materialen verhindert von ihrer Fähigkeit Gebrauch zu machen: ſo ſtand doch dieß Hemmniß, weil nicht weſentlich und natürlich mit jener Potenz verknüpft, vielleicht zu entfernen, in welchem Falle ſie dann von ſelbſt zu ihrer urſprünglichen Würde, Wirkſamkeit und Seligkeit zurückgekehrt ſein würde. Immer blieb alſo nun in ihr die Möglichkeit alles Gottſchauens bedingt. [400])

---

399) *τοῦ πρὸς ἀλήθειαν ἀνθρώπου τὸ ἰδιαίτατον καὶ εὐθυβολώτατον ὄνομά ἐστιν αὐτὸ τοῦτο ἄνθρωπος, ἠθρωμένης καὶ λογικῆς διανοίας οἰκειοτάτη πρόσρησις. Οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἐν ἑκάστου τῇ ψυχῇ κατοικῶν.*, qd. det. p. 159. — de agricult. p. 188.: *ἄνθρωπος ὁ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τίς ἂν εἴη πλὴν ὁ νοῦς;* vergl. auch qd. det. p. 180. Uebrigens erklärt ſich, um Dieß hier mit zu erwähnen, daraus, daß Ph. das göttlich-vernünftige Element im Menſchen den wahren Menſchen nannte, wenn er im Widerſpiele im göttlichen Logos den göttlichen Menſchen (*ἄνθρωπον θεοῦ*) ſieht, vergl. de conf. ling. p. 326. p. 341. (wonach die in dogmatiſcher Verkehrtheit Kritik und Geſchichte über den Haufen werfende Note Mangey's [T. I. p. 427. N. l.] zu berichtigen iſt). Auch nur wenn man den *ἄνθρωπος ἀσώματος* eben in dieſem Sinne als Logos auffaßt wird die Stelle l. l. p. 329. klar.

400) Leg. alleg. I. p. 47.: *πῶς ἂν ἐνόησε ἡ ψυχὴ θεὸν, εἰ μὴ ἐνέπνευσε καὶ ἥψατο αὐτῆς κατὰ δύναμιν.* Daher ſie auch ſchlechthin *ἡ ἀκήρατος ἐπιστήμη* de gig. p. 287.

Die nächste Lösung solcher Aufgabe schien offenbar der Tod darzubieten, und man möchte leicht auf die Vermuthung kommen, daß wenn Philo von der Wahrheit seiner Lehrmeinungen mit voller Seele überzeugt gewesen wäre, daß nämlich der Gipfel aller Seligkeit dieses Schauen Gottes und die unumgängliche Bedingung zu demselben zu gelangen die vollständige Körperlosigkeit sei: er den Selbstmord mit wenig ungünstigen Augen habe betrachten dürfen. Und doch ist Dem nicht also. Er verwirft das freiwillige Zerreißen des Bandes, welches den Menschen an den Körper fesselt.[401]) Und genau genommen: Unrecht hatte er selbst nach seinen Principien nicht. Zwar von dem persönlichen Fortbestehen der vernünftigen Seele selbst nach dem Tode war er für jeden Fall überzeugt und es war auch kein Raum für Zweifel daran in seinem philosophischen Lehrgebäude, weßhalb sich Philo auf Beweise dafür gar nicht einläßt. Die vernünftige Seele war, wie wir sahen, ihrem Wesen nach rein göttlich und mithin wesentlich eben so unvergänglich, als es das Urgöttliche selbst

401) Als warnendes Beispiel solcher Menschen, die das Band der Nothwendigkeit, mit welchem sie an das Sinnliche geknüpft sind, zerreißen, nennt er den Nadab und den Abiud (Levit. X. 1.), deren Handlung Gott und Moses nicht billigte. Denn da sie selbst dem Herrn opfern wollten, wurden sie durch Feuer getödet, welches vom Herrn ausging, und Träger trugen sie in ihren (der Träger) Kleidern fort. „Diese nämlich," sagt er leg. alleg. II. p. 1097., „die sich Gott näherten und ihre sterblichen Leiber verließen, um des Unsterblichen theilhaftig zu werden, waren entblößt von dem Schmucke, der den Sterblichen zukommt. (Es ist statt der gewöhnlichen Lesart καινῆς mit Benzel zu lesen κοινῆς (καὶ θνητῆς δόξης). Mangey der κενῆς gelesen wissen will scheint von dem Sinne der Stelle, in welcher Ph. nichts weniger als den Körper tadeln will, gar keine Ahnung gehabt zu haben.) Denn die Träger würden nicht in ihren Kleidern jene hinausgetragen haben, wenn sie nicht so entblößt von denselben gewesen wären (γύμνωσις = ἀσωματότης), daß sie jede Fessel körperlicher Nothwendigkeit (σωματικὴ ἀνάγκη) zerrissen gehabt hätten." Vergl. de Abrah. p. 389.

nur immer ſein mochte. [402]) Auch hatte dieſe fürwahr erſt zugleich mit ihrem beſondern Vorhandenſein nothwendig eine eigenthümliche Weſenheit erhalten, die ſie auf der andern Seite eben ſo beſtimmt von dem Urgöttlichen ausſchied, das ewig ohne irgend eine Beſchaffenheit zu denken war, ſo daß nur die menſchlich-körperloſen Seelen der Verſtorbenen, wenn ſie in dieſem Zuſtande blieben, als reine Geiſter, d. h. je nach dem Maße ihrer Reinigung als Luftgeiſter oder als vollkommen körperloſe Seelen erſcheinen mußten, die dann natürlich ungleich leichter als die Menſchen bei ihren beläſtigenden Körpern oder ſogar ihrer Natur nach und mithin ewig Gott ſchauten. Und alle dieſe Folgerungen wurden auch von Philo als die ſeinigen anerkannt und eine in Wahrheit vollkommene (d. h.

---

402) De Abrah. p. 385.: ὑπὸ σοφίας (Abraham) ἀνεδιδάχθη τὸν θάνατον νομίζειν μὴ σβέσιν ψυχῆς, ἀλλὰ χωρισμὸν καὶ διάζευξιν ἀπὸ σώματος, ὅθεν ἦλθεν ἀπιούσης., de mundi opif. p. 31.: τὸ γὰρ ἐνεφύσησεν οὐδὲν ἦν ἕτερον ἢ πνεῦμα θεῖον ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαίμονος ἐκείνης φύσεως ἀποικίαν τὴν ἐνθάδε στειλάμενον ἐπ' ὠφελείᾳ τοῦ γένους ἡμῶν· ἵν' εἰ καὶ θνητὸς ὁ ἄνθρωπός ἐστι κατὰ τὴν ὁρατὴν μερίδα, κατὰ γοῦν τὴν ἀόρατον ἀθανατίζηται. Διὸ καὶ κυρίως ἄν τις εἴποι τὸν ἄνθρωπον θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως εἶναι μεθόριον ἑκατέρας ὅσον ἀναγκαῖόν ἐστι μετέχοντα, καὶ γεγενῆσθαι θνητὸν ὁμοῦ καὶ ἀθάνατον· θνητὸν μὲν κατὰ τὸ σῶμα, κατὰ δὲ τὴν διάνοιαν ἀθάνατον., qd. D. sit immutab. p. 300.: τοῦτο τῆς ψυχῆς τὸ εἶδος οὐκ ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων, ἐξ ὧν τὰ ἄλλα ἀπετελεῖτο διεπλάσθη, καθαρωτέρας δὲ καὶ ἀμείνονος ἔλαχε τῆς οὐσίας, ἐξ ἧς αἱ θεῖαι φύσεις ἐδημιουργοῦντο, παρ' ὃ καὶ μόνον τῶν ἐν ἡμῖν εἰκότως ἄφθαρτον ἔδοξεν εἶναι διάνοια., de sacrif. p. 131.: νοῦς ἀθάνατος. Philo entſcheidet ſich alſo für eine immortalitas animi naturâ nicht gratiâ. Wäre dagegen der oben (S. 121. Note 14.) berührte Ausſpruch (de decal. p. 752.) γένεσις φθορᾶς ἀρχὴ feſtzuhalten geweſen, der aber allerdings in dem philoniſchen Lehrgebäude keine durchgreifende Geltung haben konnte: ſo hätte fortgefahren werden müſſen, wie a. a. O. κἂν προνοίᾳ τοῦ ποιητικότος ἀπαθανατίζηται. Vergl. zu dem Folgenden: Joh. Chriſtoph Schreiter: Philo's Ideen über Unſterblichkeit, Auferſtehung u. Vergeltung in Keil's Analekten Bd. 1. St. 2. S. 95. ff.

dauernde) Seligkeit erſt in einem künftigen Daſein möglich gedacht. [403]) Jedoch empfahl er den Selbſtmord nichtsdeſtoweniger keineswegs; denn das Zerreißen des phyſiſchen Bandes, welches jetzt Seele und Körper verband, würde das geiſtige Band, mit welchem jene an dieſen gefeſſelt war, noch nicht zertrennt haben. Letzteres war bloß dann möglich, wenn der Geiſt in allen Lagen des irdiſchen Lebens die körperlichen Verhältniſſe kennen gelernt hatte und ſo ſeine Liebe zu ihnen, die ihn in ſolche geführt hatte oder die ſich doch in dem irdiſchen Leben mit Nothwendigkeit an ihn anſchloß, [404]) durch und

---

403) Der Tod öffnet erſt den Zutritt oder die Möglichkeit des wahren Lebens der Seele, weil ſie dann körperlos das ihr eigentlich zuſtehende Leben führt (ſ. Note 398. S. 328.), leg. alleg. I. p. 60.: *εἰ ἀποθάνοιμεν (ζῶμεν) τῆς ψυχῆς ζώσης τὸν ἴδιον βίον καὶ ἀπηλλαγμένης κακοῦ καὶ νεκροῦ τοῦ συνδέτου σώματος.*, de gigant. p. 288.: *ψυχαὶ μὲν γὰρ ἄσαρκοι καὶ ἀσώματοι ἐν τῷ τοῦ παντὸς θεάτρῳ διημερεύουσαι θεαμάτων καὶ ἀκουσμάτων θείων, ὧν ἄπληστος εἰς ταύτας εἰσελήλυθεν ἔρως, μηδενὸς κωλυσιεργοῦντος, ἀπολαύουσιν· ὅσαι δὲ τῶν σαρκῶν φόρτον ἀχθοφοροῦσι, βαρυνόμεναι καὶ πιεζόμεναι ἄνω μὲν βλέπειν εἰς τὰς οὐρανίους περιόδους ἀδυνατοῦσι, κάτω δὲ ἑλκυσθεῖσαι τὸν αὐχένα βιαίως δίκην τετραπόδων γῇ προσερρίζωνται.*, de exsecrat. p. 937. — fragm. Mang. T. II. p. 654.: *ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ μέν τις τὸν θνητὸν βίον, ζήσῃ δὲ ἀντιλαβὼν τὸν ἀθάνατον, ἴσως, ὃ μηδέποτε εἶδεν (θεὸν), ὄψεται* (nämlich in vollkommener ununterbrochener Anſchauung). Uebrigens iſt hiermit zugleich die Urſache gegeben, warum ein tugendhaftes Leben erſt ein wahres Leben von Philo genannt wird, de congress. p. 436. — de migrat. Abrah. p. 488.: *οἱ ζῶντες ὄντως μητέρα ἔχουσι σοφίαν.* (Das Komma nach *ζῶντες*, was Mang. hat, natürlich zu ſtreichen.)

404) Je nach dem verſchiedenen Lehrtypus über den Urſprung des Menſchen, ob die früher reinere Seele durch eigene ſinnliche Luſt in das Körperliche niedergezogen oder durch göttliche weiſe Abſicht für daſſelbe beſtimmt ward. Dieſe letztere Abſicht baſirte ſich dann auf die *συμπλήρωσις τῶν πάντων*, oder darauf, daß Gott alles Mögliche auch habe wirklich machen wollen. De conf. ling. p. 346.: *ἔδει γὰρ καὶ τὸ ἀντίπαλον τῷ ἀκουσίῳ τὸ ἑκούσιον εἰς τὴν τοῦ παντὸς συμπλήρωσιν κατασκευασθὲν*

durch ertödet war. Ein freiwilliges Losreißen oder ein Nachgeben an ein augenblickliches Mißbehagen über jene Verhältniſſe hätte jene Geiſtesbildung vielleicht eben ſo unvollendet gelaſſen, als ein freiwilliger und oft geübter Umgang mit dem Sinnlichen, und die nicht aufgegebene Liebe zu dem Sinnlichen würde ihn immer wieder in ähnlicher Weiſe wie die Luftgeiſter zu neuen nothwendigen Berührungen mit der Sinnenwelt hingeriſſen haben. [405])

Auch durfte Philo nicht einmal bis zu dem Tode die Hoffnung des Menſchen auf Gottſchauen hinausſchieben. Hatte anders Moſes die heil. Bücher von Gott zur belehrenden Mittheilung an Andere empfangen; und war anders ein Umgang mit dem Göttlichen dem Menſchen nur dann möglich, wenn er rein ausgeſchieden von dem Irdiſchen den vernünftigen Geiſt in ſeiner rein-geiſtigen Urſprünglichkeit darſtellte: ſo mußte Letzteres auch im Laufe des ſinnlichen Lebens als möglich aufgewieſen werden können. Weder jene Offenbarung an Moſes, noch jene Belehrung der übrigen Menſchen wäre ſonſt auch nur denkbar geweſen, das Fundament alles jüdiſchen Glaubens wäre erſchüttert und ſelbſt das ſonſt Geſicherte wieder ſchwan-

---

ἀναδειχθῆναι. S. S. 248. Note 230. Im letztern Falle war das freiwillige vollendete Losreißen des Geiſtes von dem Körperlichen ein Widerſtreben gegen die Gottheit ſelbſt, und dieſe Tugend konnte nicht als menſchliche Tugend (σωματικὴ ἀρετὴ leg. alleg. II. p. 1102.) erſcheinen.

405) De gigant. p. 285. Wodurch er dann auch ſeine Perſönlichkeit verlohren hätte und perſönlich, wenn ſchon nicht weſentlich (was eben des Weſens der Seele wegen nicht möglich war) untergegangen wäre. Die wichtigſte Stelle hierzu quod deter. pot. insid. p. 181.: σῶμα μὲν ἀπονοίᾳ ψυχῆς, ψυχὴ δὲ ἀπονοίᾳ λογισμοῦ, λογισμὸς δὲ ἐνδείᾳ ἀρετῆς πέφυκε παραπολίσθαι. So erhob erſt philoſophiſche Tugend in Wahrheit (d. h. perſönlich) zur Unſterblichkeit de opif. m. p. 17.: τὸ φιλοσοφίας ἀνεβλάστησε γένος, ὑφ' οὗ καίτοι θνητὸς ὢν ὁ ἄνθρωπος ἀπαθανατίζεται., p. 35. — leg. alleg. II. p. 1102.: τοῦ σωφροσύνην καὶ θεὸν ἰδόντος εἰλικρινῶς τὸ μὴ ἀποθνήσκειν., qd. det. p. 164. Vergl. auch überhaupt de agric. p. 202.

kend gemacht worden. Er durfte mithin die Möglichkeit des Gottſchauens auch im Laufe des irdiſchen Daſeins nicht aufgeben, mochte es aber auch um ſo weniger, je überſchwenglichere Seligkeit er in ſolchem zu finden vermeinte.

So ſtellte ſich denn wie dem Streben nach der höchſten Seligkeit als die zu erringende Bedingung das abſolute Uebergewicht des Geiſtes [406]) und das völlige Unterliegen des Sinnlichen oder die Losſcheidung des Menſchen von dieſem, [407]) und

406) S. oben S. 290. Note 324.

407) Leg. alleg. I. p. 59.: σχεδὸν γὰρ σοφίας ἔργον ἀλλοτριοῦσθαι πρὸς τὸ σῶμα καὶ τὰς ἐπιθυμίας αὐτοῦ., II. p. 1097. Dieß der δρασμὸς, die φυγὴ ἐκ τ. σώματος, vergl. de sacrif. p. 152. — leg. alleg. II. p. 1104., die μετανάστασις ψυχῆς τελείας πρὸς τὸν ὄντα de sacrif. p. 132. Mit Bezug hierauf: λύεσθαι τῶν δεσμῶν τ. σ. qu. rer. div. haer. p. 490., ἡ ψυχὴ ἐκδῦσα τὸ σῶμα leg. alleg. II. p. 1097. 1102. In's Einzelne gehend, wie weit ſolche Trennung gehen ſolle, wird angegeben in der claſſiſchen Stelle qu. rer. div. haer. p. 490.: πόθος οὖν εἴ τις εἰσέρχεταί σε, ψυχή, τῶν θείων ἀγαθῶν κληρονομῆσαι μὴ μόνον γῆν, τὸ σῶμα, καὶ συγγένειαν, αἴσθησιν, καὶ οἶκον πατρὸς, τὸν λόγον, καταλίπῃς, ἀλλὰ καὶ σαυτὴν ἀπόδραθε καὶ ἔκστηθι σαυτῆς καθάπερ οἱ κορυβαντιῶντες καὶ κατεχόμενοι, βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα κατά τινα προφητικὸν ἐπιθειασμόν. Ἐνθουσιάσης γὰρ καὶ οὐκ ἔτι οὔσης ἐν ἑαυτῇ διανοίας, ἀλλ' ἔρωτι οὐρανίῳ σεσοβημένης καὶ ἐκμεμηνυίας καὶ ἄνω πρὸς αὐτὸν εἱλκυσμένης προϊούσης ἀληθείας καὶ τὰν ποσὶν ἀναστελλούσης, ἵνα κατὰ λεωφόρου βαίνοι τῆς ὁδοῦ τοῦ γενέσθαι τῶν θείων κληρονόμον. Aehnlich de migrat. Abrah. p. 389. sq. — leg. alleg. III. p. 68. sq. — de prof. p. 464. — Dieſe Flucht ſollte alſo in einem vollendeten Aufgeben aller menſchlichen Eigenſchaften, ja, der menſchlichen Perſönlichkeit (Dieß dann die wahre ἔκστασις qu. rer. div. haer. p. 516.) beſtehen, wie denn allerdings nur ein ſolches dem philoſophiſchen Bedürfniſſe genügte, welches das Gottſchauen als den Gipfel der Seligkeit und die reine Gleichweſentlichkeit mit Gott (die ſich in der menſchlichen Perſönlichkeit nicht finden konnte) als unerlaßliche Bedingung für jenes ſtellte. Das Feſthalten der menſchlichen Perſönlichkeit hatte demnach die metaphyſiſche Scheidung von Gott, das Aufgeben jener die Annäherung an dieſen zur Folge. Vergl. leg. alleg. III. p. 66.: ὃ ἀποδιδράσκων θεὸν

die Kindſchaft bei Gott, [408]) oder die reine Gleichweſentlichkeit des Menſchen mit ihm: [409]) ſo der philoſophiſchen Anthropologie noch als unumgängliche Frage die entſcheidende auf: ob

---

καταφεύγει εἰς ἑαυτόν· δυοῖν γὰρ ὄντοιν τοῦτε τῶν ὅλων νοῦ, ὃς ἐστι θεὸς, καὶ τοῦ ἰδίου, ὁ μὲν φεύγων ἀπὸ τοῦ καθ' αὐτὸν καταφεύγει ἐπὶ τὸν συμπάντων· ὁ δὲ νοῦν τὸν ἴδιον ἀπολείπων, ὁμολογεῖ μηδὲν εἶναι τὰ κατὰ τὸν ἀνθρώπινον νοῦν, ἅπαντα δὲ προσάπτει θεῷ., I. p. 55. III. p. 68. sq. Ein dem Tode analoger Zuſtand mußte mithin immer angeſtrebt werden, da jener ja auch in dem Aufhören der menſchlichen Perſönlichkeit beſtand; und wenn nach Obigem einmal nicht der wahre Tod, oder das vollendete Aufhören dieſer, doch ein zeitlicher oder ein vorübergehendes Aufgeben derſelben. Daher auch der dem Plato entlehnte Grundſatz des Philo mortem meditari ſein philoſophiſches Endziel wohl ausſprach. So nennt er de gigant. p. 285. die vorzüglichſten menſchlichen Seelen ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους μελετῶσας τὸν μετὰ σωμάτων ἀποθνήσκειν βίον, und da der Körper, welcher auf ſolche Art aufgegeben werden ſollte, ſich mit einem verunreinigenden Gefängniſſe zuſammenſtellte (ſ. oben Note 397.): ſo erſchien ſchon dem Philo, wie den ſpätern gnoſtiſch-ſpeculativen Syſtemen das menſchliche Leben als ein Reinigungsproceß der vernünftigen Seele, ſ. de migrat. Abrah. p. 388. — qu. rer. div. haer. p. 514.

408) De conf. ling. p. 341. Angeſchloſſen an die Worte Deuter. XIV. 1.: υἱοί ἐστε κυρίου τοῦ θεοῦ.

409) De decal. p. 754. — de opif. m. p. 33.: τέλος ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξομοίωσις. Dieſe Verähnlichung jedoch nicht in dem unbeſtimmtern eigentlichen Sinne zu faſſen, in welchem auch Plato von einer ſolchen ſprach, ſondern als eine zu erſtrebende eigentliche Gleichweſentlichkeit (ἕνωσις) mit Gott, indem nur eine ſolche dem philoſophiſchen Bedürfniſſe unſers Philo genügte; de poster. C. Mg. T. I. p. 228.: τὸ συνεχὲς καὶ ἐπάλληλον καὶ ἀδιάστατον τῆς κατ' οἰκείωσιν ἁρμονίας καὶ ἑνώσεως παριστάς (Μωσῆς). Aehnlich de migrat. Abrah. p. 408., wobei jedoch dieſe Vereinigung immer noch ſcharf von einer Verſchmelzung des Göttlichen und Menſchlichen oder von einem Verliehren des Menſchlichen im Göttlichen, wie ſie die ſpätern Neuplatoniker anſtrebten, zu ſondern iſt. Philo hält an der individualen Selbſtſtändigkeit des Guten auch nach dem Tode feſt (worüber das Nähere ſo eben gegeben iſt) und will eben nur Gleichweſent-

und in wie weit dem Menſchen eine ſolche Trennung, die an ſich möglich ſei, im Laufe dieſes irdiſchen Lebens auch wirklich werden könne?

Eine aufmerkſamere Betrachtung des Menſchen ließ nun aber den Philo ein doppeltes Band erkennen, durch welches der menſchliche Geiſt während ſeines irdiſchen Lebens an den Körper gebunden ſei: die Nothwendigkeit (ἡ σωματικὴ [410]) ἀνάγκη, ἡ χρεία) und das Vergnügen (ἡ ἡδονή). [411])

Die

---

lichkeit mit Gott, wie etwa die der unmaterialen Kräfte Gottes, ſo daß Nichts mehr zwiſchen ihm und dem vollkommenſten Weſen ſtehe, er die göttlichen Gnadenerweiſungen auch unmittelbar durch Gott erlange (qd. Deus sit immut. p. 316.: τότε μὲν διά τινος ὑπηρετοῦντος τῶν ἀγγέλων, ὃν οἰκοχοεῖν ἠξίωσε, τότε δὲ καὶ δι' ἑαυτοῦ μηδένα τοῦ διδόντος καὶ τοῦ λαμβάνοντος μεταξὺ τεθείς) und er zu ſeiner uranfänglichen Göttlichkeit wieder zurückkehre qu. rer. div. haer. p. 492.: ὁ νοῦς ὅτε μὲν καθαρῶς λειτουργεῖ θεῷ οὐκ ἔστιν ἀνθρώπινος ἀλλὰ θεῖος. Die Nothwendigkeit ſolcher Verähnlichung mit Gott lag bereits in dem Frühern. Je reiner die Seele den Körper von ſich ausſchied, deſto ähnlicher ward ſie, die an ſich göttliche, dem Urgöttlichen ſelbſt. Daher findet ſich Beides zuſammengeſtellt de profug. p. 459.: ἵνα ζῶσι ἀποθνήσκοντες, θνητῆς ζωῆς ἄφθαρτον ἀντικαταλλαττόμενοι βίον, καὶ ἀπὸ τοῦ γενομένου πρὸς τ' ἀγένητον μεταναστάμενοι, de poster. C. Mg. T. I. p. 251.: ἡ πρὸς τὸ γεννητὸν ἀλλοτρίωσις πρὸς θεὸν οἰκείωσιν ἐργάζεται. Uebrigens öfter das platoniſche ἐξομοιοῦσθαι τῷ θείῳ und das ſtoiſche ἕπεσθαι τῷ θείῳ im gleichen Sinne als wahre Lebensnorm hingeſtellt, vergl. de decal. p. 754. — de just. p. 728. — de migrat. Abrah. p. 407.

410) Leg. alleg. II. p. 1092. 1097.

411) Leg. alleg. II. p. 1090.: Es iſt ein großer Unterſchied in der Urſache, warum ſich der Menſch der ſinnlichen Gegenſtände bedient, πότερον ἕνεκα τοῦ ἀναγκαίου μόνον, ὅτε κατέζευκται τὸ θνητὸν ἐξ ἀνάγκης πάθεσι καὶ κακίαις ἢ καὶ ἕνεκα τοῦ ἀμέτρου καὶ περιττοῦ; καὶ πότερον διὰ τὰς τοῦ γηγενοῦς χρείας, ἢ διὰ τὸ κρίνειν αὐτὰ βέλτιστα καὶ θαυμασιώτατα, οἷον ἡδονῇ χρῆσθαι διὰ τὸ γεγονός;

Das Band der Nothwendigkeit [412]) bestand eben darin, daß überhaupt sein Dasein durch den Gebrauch sinnlicher Gegenstände bedingt war. Keine Philosophie in der Welt vermochte den Menschen hiervon zu befreien und zu bewirken, daß er seinem Körper gar keine Aufmerksamkeit mehr zu schenken brauchte, und hätte sie vermocht ihn so weit zu überreden, daß er sich in Wahrheit auch dieses nothwendigen Umgangs mit dem Sinnlichen entzog: so würde wol sicher keine philosophische Schule von kürzerm Bestande gewesen sein, als gerade diese; denn ihre Anhänger würden sich, so wie sie sich für dieselbe entschieden hätten, einem gewissen und baldigen Untergange geweiht haben. Eine Selbstvernichtung, welche Philo nach Obigem durchaus nicht erwirkt sehen wollte. Er hielt deßhalb auch diesen nothwendigen Umgang für so unantastbar, daß das Band, was er knüpfe, nicht gelöst werden dürfe, und verlangte von dem Widerstreben gegen das Sinnliche diesen Grad der Ausdehnung nicht. „Die Enthaltsamkeit", sagt er leg. alleg. I. p. 56., „vermag die Begierden und das Vergnügen nicht völlig auszuschließen; [413]) denn sie sind zudringlich, hart entgegenkämpfend und schwer zu besiegen. Siehst du nicht," fährt er fort, „wie selbst die Enthaltsamsten durch die Nothwendigkeit, der das Sterbliche unterliegt (*ἀνάγκη τοῦ θνητοῦ*), zu Speise und Trank hingeführt werden?" Dasselbe bemerkt Philo auch de Abrah. p. 389. bei Erklärung der Aufforderung Gottes an den Abraham aus seinem Lande, seiner Verwandtschaft und seinem Vaterhause herauszugehen, wo er unter Land den Körper, unter der Verwandtschaft den Sinn und unter dem Vaterhause die menschliche, vernunftlose Seele versteht. „Das: „„Gehe aus ihnen heraus"" ist nicht soviel als: Trenne dich von

412) Leg. alleg. II. p. 1090.: *κατέζευκται τὸ θνητὸν ἐξ ἀνάγκης πάθεσι καὶ ταπίαις.*

413) Dieses ist der Sinn des W. *κυλοῦν*. Er bedient sich dieses W. wegen einer hier nicht näher zu erörternden allegorischen Anspielung auf die Paradiesesflüsse.

ihnen ihrem Wesen nach. Dieses wäre die Ermahnung Eines, der den Tod predigt; sondern es soll heißen: Entfremde deinen Willen zu Deren Keinem und stehe über ihnen, von Keinem Derselben befangen; sie sind dir untergeben. Halte sie nicht als Herren, da du König bist.“ [414])

Wenn nun aber zugestanden ward, daß der Mensch bei Leibesleben sich niemals dauernd-völlig von seinem Körper zu trennen vermöge, und jenes selbst zu enden ihm nicht erlaubt sei, sondern daß ihn dieser immer und immer wieder zu sich fordere und Pflege und Sorgfalt von ihm mit Recht verlange: so war doch auch hiermit noch keineswegs behauptet, daß der Körper dieses sein Recht ununterbrochen geltend mache. Trotz Dessen, daß der Mensch im Ganzen mit Nothwendigkeit an seinen Körper gefesselt war: konnten Augenblicke kommen, wo er von dieser Nothwendigkeit sich frei fühlte.

Für unseliger noch als die Nothwendigkeit, die ihren Zügel doch zuweilen nachließ, hielt Philo das Vergnügen (τὴν ἡδονὴν), welches sich stets an die Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse anschließe [415]) und den Menschen fortwährend geneigt mache, seine sinnlichen Kräfte zum sinnlichen Genusse zu benutzen, in engere und anhaltendere Verbindung mit dem Körper zu treten, als Dieß an sich nothwendig ist und sich somit den Weg zur höhern Seligkeit des Gottschauens selbst zu verschließen. Wenn nun Philo aber auch dieses sinnliche Vergnügen, wie wir später mit Mehrem sehen werden, für die vorzüglichste oder vielmehr für die einzige Ursache menschlicher Sünde und Thorheit achtete, da der Mensch durch dieses verlockt, statt das Höchste zu erstreben, freiwillig auf dasselbe verzichte und dem Niedern sich hingebe: so stand dieß doch offen-

414) S. de gigant. p. 288.: ἵνα προστέον οἷον αὐτὰ τὰ ἐπιτάδεια, οἷς χρώμενοι ζῆν ἀνόσως καὶ ὑγιεινῶς δυνησόμεθα.

415) Leg. alleg. II. p. 1090.: χωρὶς γὰρ ἡδονῆς οὐδὲν γίνεται τῶν ἐν τῷ θνητῷ γένει.

bar zu überwinden. Es war dem Menschen bei festem Entschlusse möglich, diesem sinnlichen Vergnügen den Zugang zu sich zu versagen, zwar nicht dasselbe bei Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse nicht zu empfinden, aber doch sich auf keine Weise zu Gunsten solchen Vergnügens mit dem Körperlichen mehr zu befreunden, als es die unnachsichtliche Nothwendigkeit forderte.

Beide Bande also, durch welche Philo in der Erfahrung den menschlich-göttlichen Geist an den materialen Körper gefesselt sah, erkannte er auch für lösbar; denn mochten auch die nothwendigen Bedürfnisse des letztern sich nicht wie die Regungen des Vergnügens für die Pflegung häufigern Umgangs mit der sinnlichen Welt zurückweisen lassen: es war doch nun erlaubt, für den glücklichen Augenblick wenigstens, in welchem jene Bedürfnisse sich nicht gewaltsam dazwischendrängten und den festen, sonst ausführbaren Entschluß des Menschen, sich des Vergnügens zu entschlagen, unwirksam werden ließen, den menschlich-vernünftigen Geist außer alle Berührung mit dem Körper und folglich, da er selbst ohne alle Materie war, mit der Materie überhaupt zu setzen und ihn dann völlig geistig und göttlich anzunehmen.

Und mit diesem Augenblicke hatte die Speculation des Philo und insbesondere die speculative Anthropologie ihr Ziel erreicht. Er konnte nun aufstellen als Lebensaufgabe des Menschen, was er, wie wir oben sahen, [416]) als Bedingung der Seligkeit desselben erkannt hatte: das Streben durch Ausübung der möglichst strengsten Herrschaft des Geistigen über das Sinnliche die Bande jenes zu lösen, die Flucht aus dem Körper, der wie ein Grab oder ein Gefängniß die Kräfte des Geistes in todtenähnlicher Erschlaffung umschlösse und beschränke, die Reinigung von den Makeln des Materialen, die den ursprünglich göttlichen Geist entstellten und lähmten, die Verähnlichung und Erstrebung der Gleichheit mit dem Urgöttlichen. Darum konnte er nun auch aufstellen als Lebensziel, was

416) S. oben S. 328. f.

er als die Seligkeit selbst anerkannt hatte: [417]) das Erschauen des Urgöttlichen, wie es ist, des Urgöttlichen, welches vor Keinem, es sei denn vor seines Gleichen den Schleier hinweglegte, der, undurchdringlich, es sonst vor jedem Auge verbarg, wie sehr es auch ringen mochte zu schauen dieses Unerforschliche.

Allein was möglich ist, wird darum noch weder leicht, noch immer wirklich. Allerdings erkannte nun Philo in Folge seiner Speculationen in eines jeden einzelnen Menschen vernünftigem Geiste einen himmlischen Keim, der bei sorgfältiger und treuer Pflege die kostbarste Frucht zu tragen befähigt sei, nach der nur immer des Menschen Sehnsucht stehen könne. Allein er mochte es sich auch nicht verbergen, in wie Vielen dieser schöne Keim ganz unbeachtet verkümmerte; wie Wenige auch nur von ferne zu solcher Bildung desselben irgend Etwas beitrügen, ja, durch ununterbrochene Beschäftigung mit dem Sinnlichen diesem sich immer enger verbänden und dem Göttlichen immer ferner träten. Je unvollkommner er sich nun aber dabei befriedigt fand, etwa zur Rechtfertigung der mosaischen Offenbarung die Möglichkeit einer innigen Gemeinschaft mit Gott im Allgemeinen dargelegt zu haben; je seliger er vielmehr auch sich selbst in der Gemeinschaft mit Gott, in dem Genusse der Anschauung des Göttlichen fühlte und je näher und wesentlicher er auch dem göttlichen Theile, welcher jedem einzelnen Mitmenschen eingepflanzt war, sich selbst verwandt glaubte: desto nachdrücklicher glaubte er sich veranlaßt, in einem angewandten Theile seiner Speculationen zu zeigen, auf welche Weise wol öfter die Menschen ihrer natürlichen Fähigkeiten sich bedienen möchten, und mit welchem endlichen Ausgange; wie aber die göttlich-geistige Fähigkeit vernünftiger Selbstbestimmung benutzt und gebildet werden müsse, um sich auf Grund derselben allmälig zu dem wahren und letzten Ziele menschlichen Strebens, zur Anschauung Gottes zu erheben.

---

417) S. oben S. 143. ff.

So schließen sich in leichtem Verbande die ethischen Lehrsätze des Philo an dessen anthropologische Speculationen an.

Zweite Abtheilung.

Die Ethik Philo's.

Die Untersuchung über die ethischen Grundsätze, an denen festgehalten werden müsse, liegt bei Philo in einer ganz eigenthümlichen Form vor. Sie knüpft sich nämlich an den Theil der mosaischen Bücher, welcher, den eigentlichen Gesetzen vorausgeschickt, Lebensbeschreibungen guter und böser Menschen und Nachrichten über die ihnen zu Theil gewordenen Belohnungen und Strafen enthält auf das Genaueste und zwar so eng an, daß, wenn wir sie aus diesem natürlichen Verbande herausreißen wollten, wir uns eben so eines trefflichen Mittels zum Verständniß der philonischen Speculationen und Schriften überhaupt, als eines sehr erläuternden Beispiels für seine exegetische und philosophische Methode berauben würden.

Philo konnte sich nicht davon überzeugen, daß der heiligste Gesetzeslehrer Moses jene Lebensbeschreibungen nur als ein Historiograph verfaßt habe, „um Nachrichten über längst Geschehenes den Nachkommen zur Ergötzlichkeit ohne Nutzen zu hinterlassen“: sondern er glaubte sie von Moses für den ungleich höhern Zweck vorausgeschickt, daß er die Harmonie zwischen dem Gesetze und dem Menschen nachweise und letztern darüber belehre, wie er seinen eigensten Fähigkeiten entsprechend und sein eigenstes Glück fördernd handle, wenn er jenen Gesetzen nachkomme, während er die Würde und die Gesetze seiner eignen Natur vergesse und entehre, wenn er sie übertrete. [418])

418) Vergl. oben S. 61. ff. mit meiner Abhandlung in den theolog. Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit Jahrg. 1838. Heft 4. S. 996. ff.

Von dieſem Standpunkte aus erſchienen nun dem Philo die in jenem Theile der moſaiſchen Erzählung genannten Perſonen ſehr natürlich als Seelenzuſtände (τρόποι τῆς ψυχῆς), zu welchen die urſprüngliche Fähigkeit des Menſchen gebildet oder verbildet werden könne. Ja, er ging noch einen Schritt weiter. Er konnte nicht glauben, daß dieſe Seelenzuſtände (oder Perſonen) von Moſes nur in zufälliger Ordnung als Gatten, Geſchwiſter, Kinder u. ſ. f. aneinandergereiht ſeien, vielmehr fühlte er ſich durch die verwandtlichen Beziehungen, in welche ſie nach Analogie der Perſonen geſtellt waren, veranlaßt, auch ſolche analoge Verhältniſſe in ihnen zu ſuchen und auf ſochen Grund hin die Seelenzuſtände, nach Maßgabe des Verhältniſſes, in welches ſie auf ſolche Art zu einander geſtellt wurden, theils als innig verknüpft, oder durch einander vorbereitet, oder mit einander zugleich entſprungen zu betrachten; mit Einem Worte, die Geſchlechtstafeln der in jenem Theile genannten guten oder böſen, belobten oder beſtraften Perſonen in eben ſo viele des Lobes und des Tadels würdige, zum Ziele führende oder von ihm abführende Entwickelungsreihen des Menſchen umzudeuten, weßhalb er denn auch dieſen Theil den genealogiſchen nannte.

Aus ſolcher Anſicht über dieſen Theil der moſaiſchen Geſetze ergibt ſich denn auch leicht Beides, einmal, wie Philo ſo oft er den Weg kennen lehren wollte, der den Menſchen zum hohen Ziele ſicher führe, oder die Stadien nannte, die dieſer zu durchlaufen habe, auf dieſen Theil zurückzukommen pflegte, und dann wie gerade dieſer Theil einer ungemeſſenen allegoriſchen Erklärung unterlag, da ſonſt kaum wol aus ihm ſolche geiſtige Entwickelungsreihen herzuleiten geweſen wären, als ſie Philo beabſichtigte. Darum bearbeitete er auch dieſen Theil in Büchern, die er ſchlechthin legum allegorias nannte.

Bei der Umdeutung dieſes genealogiſchen Theils, behufs der Belehrung über den Gebrauch, welchen der Menſch von den ihm natürlich einwohnenden Fähigkeiten, der Würde der letztern und ſeinem eignen Glücke angemeſſen, machen ſollte,

geht Philo davon aus, daß Adam [419]) als die menſchliche Vernunft (νοῦς) [420]) an ſich, als noch unverbunden mit dem Körper, [421]) obſchon zur Verbindung beſtimmt [422]) angeſehen werden müſſe. Dieſem reinen Geiſte konnte nun Philo gar keinen höhern Werth beilegen, als er ihm wirklich zuſchrieb, indem er ihn, wie wir früher ſahen, [423]) vermöge ſeiner ſich ſelbſt beſtimmenden Kraft für an ſich rein geiſtig und göttlich achtete. Indeſſen Gott beabſichtigte, wie derſelbe Philo ſich überzeugt hatte, auch alle mögliche Dinge zum wirklichen Daſein hervorzubilden. [424]) Er beſchloß demnach auch die Menſchen, ſinnlich-vernünftige Weſen, entſtehen zu laſſen, und zu ſolchem Behufe wäre ein reiner Geiſt untauglich geweſen, da allerdings wol ein ſolcher völlig unempfindlich für das Sinnliche hätte gedacht werden müſſen. [425]) „Denn wie möchte unſer Geiſt", ſagt Philo leg. alleg. II. p. 1088., „wahrnehmen, daß Dieß weiß oder ſchwarz ſei, wenn er ſich nicht des Geſichts zur Hülfe bediente; oder wie, daß der Ton der Cither angenehm, oder im Gegenſatze unharmoniſch ſei, wenn ihn nicht das Gehör unterſtützte; oder wie, daß Ausdünſtungen wohl- oder übelriechend ſeien ohne Mitwirkung des Geruchs; oder wie möchte er Flüſſigkeiten prüfen ohne Unterſtützung des Geſchmacks; oder wie auch das Glatte oder Un-

---

419) Ueber das Nächſtfolgende im Allgemeinen zu vergl. leg. alleg. I. p. 57. sqq.

420) De cherub. p. 117.

421) ὁ γυμνὸς καὶ ἀνένδυτος σώματι νοῦς cf. leg. alleg. II. p. 1091. — ὁ μέσος νοῦς, ὃς τότε μὲν ἀμείνων, τότε δὲ χείρων ἐξετάζεται, ibid. III. p. 106.

422) Daher ὁ νοῦς ὁ γήϊνος vergl. leg. alleg. I. p. 58. — qu. rer. div. haer. p. 488.

423) S. S. 296. ff.

424) S. S. 248. Note 230. und S. 332. Note 404.

425) Leg. alleg. I. p. 44.: ἐὰν μὴ ἐπομβρήσῃ ταῖς αἰσθήσεσι τὰς ἀντιλήψεις τῶν ὑποκειμένων ὁ θεὸς οὐδὲ ὁ νοῦς ἐργάσεται καὶ πραγματεύσεταί τι περὶ αἴσθησιν· ἄπρακτος γὰρ αὐτὸς ἐξ ἑαυτοῦ.

ebene ohne Gefühl?“ [426]) So würde denn der menſchliche Geiſt als bloßer Geiſt mitten im Sinnlichen ohne ſelbſt ſinnlich zu ſein eine traurige Rolle geſpielt haben. „Wenn eine Zeit war,“ ſagt deßhalb Philo an einem a. O., [427]) „zu welcher der menſchliche Geiſt mit dem Sinne noch unverbunden war: ſo glich er, weit entfernt von Gefährten und Genoſſen, den einſamen, die Abgeſchiedenheit liebenden Geſchöpfen. Er war allein und berührte das Körperliche nicht, weil er kein Organ dazu beſaß, [428]) mit welchem er Dem, was außer ihm war, hätte nachjagen mögen. Er war blind und ohnkräftig nicht in dem Verſtande, in welchem es die Menge nimmt, wenn ſie Jemand ſieht, deſſen Augen geblendet ſind; denn dieſer iſt nur Eines Sinnes beraubt und es bleibt ihm immer noch ein großer Ueberreſt der andern; jener aber getrennt von allem ſinnlichen Vermögen iſt in Wahrheit ohnmächtig, die Hälfte einer vollkommenen Seele, des Vermögens bedürftig, durch welches er das Körperliche zu erfaſſen befähigt wird, ein trauriges Bruchſtück, ſeines natürlichen Verbündeten beraubt, ohne Stütze an den ſinnlichen Organen zu finden, wenn er ſchwankt.“

Es ſchien demnach allerdings nicht gut zu ſein, wenn Adam allein blieb (Geneſ. II. 18.). [429]) Gott ſchuf ihm darum auch den Sinn (αἴσθησιν) an. Dieß glaubte Philo in der Schrift dadurch ausgedrückt, daß Gott neben dem Manne auch das Weib hervorbrachte. Eine Zuſammenſtellung aber des Sinnes mit dem Weibe im Gegenſatze des Geiſtes mit dem Manne hielt Philo für ungemein angemeſſen und treffend. [430]) „Denn wie ſich der Mann im Thun

426) Leg. alleg. I. p. 44.: οὐδὲ ὁ νοῦς ἐργάσεται καὶ πραγματεύσεταί τι περὶ αἴσθησιν. — de opif. m. p. 32.

427) De cherub. p. 118.

428) Die Lesart iſt hier jedenfalls ſo verdorben, daß ſie ohne weitere äußere Hülfsmittel ſchwerlich mit Sicherheit wiederhergeſtellt werden möchte. Der Sinn kann nur der angedeutete ſein.

429) Hierüber leg. alleg. II. vom Anfang an. — de cherub. p. 117.

430) S. leg. alleg. II. p. 1094.

kund gibt, im Dahinnehmen (ἐν τῷ πάσχειν) dagegen das Weib: so erweiſ't ſich auch der Geiſt thätig, der Sinn dagegen nach Weiber Weiſe aufnehmend. So wirken die ſichtbaren Gegenſtände, das Weiße, das Schwarze u. a. auf das Auge ein und ſetzen es in Thätigkeit; ſo wird das Gehör von den Tönen auf gewiſſe Weiſe afficirt u. ſ. f.; ſämmtliche Sinne ruhen, bis zu einem irgend Etwas von außen hinzutritt, was ihn in Bewegung ſetzt.“ Dieſe Sinnlichkeit ward Eva genannt, weil durch ſie, wie durch den Sinn alles fernere Sinnliche, ſo alles fernere Menſchliche zum Leben kommt, [431]) war natürlich auf das Genaueſte mit dem Geiſte verknüpft und machte ihm die Berührung mit der ſinnlichen Welt möglich. Hierauf machte Moſes nach Philo aufmerkſam, da er das Weib eine Gehülfin Adam's und ihm verwandt nannte (Geneſ. II. 18. ff.). Doch dehnte ſich dieſe Verwandtſchaft nach Philo auch etwas weiter aus; denn wie der Geiſt nichts Sinnliches ohne Beiſtand ſeiner Sinne aufzunehmen vermochte: ſo glaubte er, daß auch den Sinn nichts von Allem, was jetzt auf ihn einwirkt, ohne Mitwirkung des Geiſtes berühren würde. [432]) In dieſem Sinne nennt Philo den Sinn und den Geiſt öfters verſchwiſtert. [433])

Beide Mann und Weib waren nach Moſes, bevor ſie die Schlange zum Falle verleitet hatte, nackt (Geneſ. II. 25.). Dieſes deutete Philo ſeinen Vorderſätzen angemeſſen. Leicht hätte es nämlich kommen mögen, daß der Geiſt, wenn ihm auch dadurch, daß ihm der

---

431) חוה zuſammengeſtellt mit חיה de agricult. p. 201. — qu. rer. div. haer. p. 488. — de cherub. p. 117., bei welchen Etymologien das immer feſtzuhalten iſt, was oben (ſ. S. 72. f.) im Allgemeinen über ſie beigebracht ward.

432) Leg. alleg. I. p. 45.

433) Leg. alleg. I. p. 45.: *ὥστε ἀντίδοσιν ὁ νοῦς καὶ τὸ αἰσθητὸν ἀεὶ μελετῶσι, τὸ μὲν προϋπουείμενον αἰσθήσει ὡς ἂν ὕλη, ὁ δὲ κινῶν τὴν αἴσθησιν πρὸς τὸ ἐκτὸς, ὡς ἂν τεχνίτης, ἵνα γένηται ὁρμή.* — de migrat. Abrah. p. 389.: *αἴσθησις συγγενὲς καὶ ἀδελφόν ἐστι διανοίας.*

Sinn angeſchaffen war, die Möglichkeit mit dem Sinnlichen zu verkehren zugetheilt worden war, im Gefühle ſeiner ungleich höhern Würde von jener Fähigkeit nicht den Gebrauch gemacht hätte, den Gott beabſichtigte. Sie waren zwar neben einander geſtellt, doch noch keineswegs in ſo enger Verbindung (gleichſam gegenſeitiger Bekleidung), daß dieſe auch hätte eine dauernde ſein können oder gar müſſen. Es bedurfte daher zur Durchführung des göttlichen Zwecks noch eines Bindemittels der beiden Elemente (δεσμοῦ). Dieß war das Vergnügen (ἡ ἡδονή), bezeichnet bei Moſes durch die Schlange, indem die Windungen der Schlange, ähnlich den Regungen des Vergnügens, vielfach verſchlungen und mannichfaltig ſind; denn nicht nur bleibt kein Sinn von ihm unberührt, ſondern es reizt auch die einzelnen derſelben auf die mannichfaltigſte Weiſe an. [434])

Allein eben dieſes Vergnügen oder dieſe Schlange ward nun auch dem Menſchen die Urſache zum Falle oder zur Sünde. Vor dem Hinzutritte deſſelben war jeder Fall, jedes Sündigen des Menſchen unmöglich. Geiſt und Sinn waren noch nackt und hatten keine Urſache ſich zu ſchämen (Geneſ. II. 25.). Geiſt und Sinn unverbunden waren an ſich gleich unfähig menſchliche Tugend oder Laſter auszuüben, ſie waren für jene indifferent (μέσα), [435]) indem ja eben nur in dem Ankämpfen des Geiſtes wider die Sinnlichkeit, in der Flucht aus dem Körper und in der Verähnlichung mit Gott der Menſch ſeiner Beſtimmung gemäß und folglich tugendhaft zu handeln vermag. [436])

---

434) Leg. alleg. II. p. 1100. Hier belegt es Philo nun auch mit a. St. der Schrift, daß in denſelben die Schlange öfters vom Vergnügen zu deuten ſei. Andere Aehnlichkeiten zwiſchen beiden als die gegebenen werden aufgeführt de mundi opif. p. 36. sq. — de agricult. p. 201. Daher denn auch das Vergnügen ſchlechthin ὀφιώδης leg. alleg. II. p. 1103., III. p. 72. u. ö.

435) Leg. alleg. II. p. 1096., III. p. 73.

436) S. S. 339. und zu vergl. die Stelle leg. alleg. III. p. 106.

Auch durch den Hinzutritt des Vergnügens und durch dieſe engere Verbindung des Geiſtigen mit dem Sinnlichen war für Philo noch keine eigentliche Sünde conſtatirt; denn es war zwar allerdings durch die Grundlage der philoſophiſchen Speculation gegeben, daß er dem reinen Geiſte durch ſolchen Verkehr mit dem Sinnlichen viel von ſeiner urſprünglichen Vollkommenheit entnommen, ihn ſeiner uranfänglichen göttlichen Reinheit, Würde und Wirkſamkeit beraubt glaubte, daß er überhaupt dieß ganze Leben als einen Fall des Geiſtes [437]) in das Materiale betrachtete: allein dieſe Unvollkommenheit war eine natürliche, von Gott beabſichtigte und dem Menſchen unvermeidliche. „Unzähliges", ſagt Philo **de nomin. mutat. p. 1051.**, „verunreinigt die Seele und es iſt unmöglich von demſelben ſich vollkommen rein zu waſchen; denn nothwendiger Weiſe werden immer mehre dem Menſchen eingeborne Flecke (*παντὶ θνητῷ συγγενεῖς κῆρες*) noch zurückbleiben." [438])

Solche natürliche Unvollkommenheit erſchien ihm aber eben deßhalb auch noch als unſündlich, indem Sünde ohne freien Entſchluß für ihn nicht vorhanden war. [439]) Vielmehr verſichert Philo eben ſo oft als er von der natürlichen Unvollkommenheit der Menſchen redet, daß dieſer doch auch ohne Sünde geboren werde, wie er denn z. B. **quis rer. div. haer. p. 522.** ſagt, daß ein Kind während der erſten 7 Jahre ſeines Lebens noch unverdorben ſei [440]) und am entſprechendſten mit einer glatten,

---

437) S. S. 328. Note 398.

438) De Mos. II. p. 675.: *παντὶ γεννητῷ κἂν σπουδαῖον ᾖ παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνειν ἐστίν.*

439) Vergl. Fragm. opp. edit. Mg. T. II. p. 675. (zu Genes. XVII. 14.): *οὐδὲν τῶν ἀκουσίων ἔνοχον ἀποφαίνει ὁ νόμος.*

440) *ἀκραιφνοῦς φύσεως.* Dieſe Worte in dem ſtrengen Sinne genommen, den ſie zulaſſen, würde wider Philo's eigne Anſichten ſtreiten. Auch das Kind hatte keine makelloſe Natur im ſtrengſten Sinne, wol aber eine Natur, die noch nicht durch (perſönliche) Makel befleckt war, welche Philo bei Menſchen für Makel achtete.

unbeſchriebenen Tafel zuſammengeſtellt werden könne, auf welcher man noch keine Zeichen, weder des Guten noch des Böſen zu bemerken vermöchte. Denn was man etwa darauf ſchreiben wollte, würde vermöge der Weichheit der Unterlage in einanderlaufen und ſich verwiſchen; wie er denn auch an einer a. St. [441]) gerade hierauf die Widerlegung des Irrthums gründet, daß ein Kindesmörder ſich irgendwie weniger verſündige als Der, welcher einen Mann oder eine Frau in ihren Blüthenjahren tödet: „Denn wenn man in der That hierbei auf das Alter Rückſicht nehmen darf:“ ſagt er, „ſo ſcheint es mir angemeſſener auf Diejenigen noch heftiger zu zürnen, welche Kinder morden; denn bei Erwachſenen kann es tauſend Vorwände zu Mißhelligkeiten und Zwiſtigkeiten geben, aber gegen Solche, die noch ganz jung ſind, kann man nicht einmal eine Anklage erlügen, da ſie ihrer Natur nach ſchuldlos ſind (ἀκακώτους οὔσιν).“ Ja, behauptet er doch, daß eines Kindes Geiſt von einem reinen Geiſte eigentlich gar nicht verſchieden gedacht werden könne, welches offenbar nur auf die ethiſche Reinheit und Unbeflecktheit zu deuten iſt, die trotz der Verbindung mit dem Körper bei noch nicht ſündlichem Gebrauche deſſelben vorliege. [442])

Nicht alſo den mit dem Körperlichen verübten Verkehr des Geiſtigen überhaupt, oder das ſinnliche Vergnügen an ſich, welches bei ſolchem empfunden wird, hielt Philo für ſündlich, wohl aber glaubte er, daß dieſes letztere (mit der Schlange vergleichbare) ſinnliche Vergnügen als Urſache der Sünde betrachtet werden müſſe. Denn indem hierdurch ein zweites Band den Körper mit dem Geiſte verknüpfte: ſchloß ſich leicht an dieſe von Gott beabſichtigte und von der Natur geforderte nothwendige Verbindung des Geiſtes mit dem Sinnlichen die andere, durch Leidenſchaft (πάθος, ἐπιθυμία) herbeigeführte an, vermöge welcher der Geiſt ſich mit Liebe und dauernd auch ohne

441) De spec. legg. p. 795.

442) Leg. alleg. II. p. 1096., womit zu vergl. p. 1098.

von natürlichem Bedürfniſſe getrieben zu werden, ſich mit dem Sinnlichen beſchäftigte; nicht wegen der Nothwendigkeit mit dem Sinnlichen ſich zu verbinden des Vergnügens genoß, ſondern umgekehrt jene Verbindung wegen dieſes Vergnügens ſuchte. Auch dieſe zweite Verbindungsweiſe [443]) der beiden Theile im Menſchen glaubte Philo in der moſaiſchen Erzählung angedeutet. Nachdem nämlich Gott geſagt hatte, er wolle dem Menſchen eine Gefährtin bilden, ſchuf er die Thiere (Geneſ. II. 18. ff.). Philo behauptet, daß deßhalb auch dieſe in Wahrheit als Gefährten des Menſchen angeſehen werden müßten und zwar in eignem Sinne: „Die Leidenſchaften", ſagt er leg. alleg. II. p. 1089., „werden mit Landthieren und Vögeln verglichen, weil ſie ungezähmt und unbändig den Geiſt hinreißen und weil ſie nach der Vögel Weiſe den Verſtand überflügeln; denn ſie drängen heftig und laſſen ſich ſchwer zurückhalten." Auch lag es nun nahe, was anderwärts geſchieht, bei einzelnen Leidenſchaften die Thiere als mit der menſchlichen Seele verbunden zu betrachten, in welchen ſich gerade dieſer Trieb vorzugsweiſe ſcharf ausgeprägt hatte, und es erklärt ſich hierdurch von ſelbſt, in welchem Sinne Philo von einer ferina und immansueta mens habe reden können. [444]) Eine Redeweiſe, zu welcher ſchon in Plato einige Anfänge vorla-

---

443) Leg. alleg. II. p. 1089.: *τοῦ δὲ βοηθοῦ ἐστι διττὸν τὸ εἶδος τὸ μὲν ἐν πάθεσι, τὸ δ' ἐν αἰσθήσει* (d. h. in den ſinnlichen Verhältniſſen, die mit Nothwendigkeit dergleichen Berührungen fordern).

444) Qu. in Genes. IV. 165. p. 371. Vergl. hiermit de conf. ling. p. 323.: *ἴγνω τὸν ἄνθρωπον* (ſagt Gott; Philo berückſichtigt hierbei Genes. VI. 5.), *λέγω δὲ τὸν νοῦν μετὰ τῶν περὶ αὐτὸν ἑρπετῶν τε καὶ πτηνῶν καὶ τῆς ἄλλης ἀλόγου τῶν ἀτιθάσσων θηρίων πληθύος, ἐφ' οἷς ἀνίατα ἡδικήκει, τίσασθαι.* — de Abrah. p. 370.: *τὸ σύμφυτον ἡμῖν θρέμμα ἡ ἐπιθυμία.* — de confus. linguarum wird der Gerechte genannt *τὰ ἀτιθασσα καὶ λελυττηκότα πάθη καὶ τὰς θηριωδεστάτας κακίας τῆς ψυχῆς ἀπειληλακώς*, der Ungerechte *ἀνθρωπόμορφον θηρίον*, vergl. auch die St. de congressu p. 438. — de praem. et poen. p. 923. sq. — *πτηνῶδες* — — *τὸ αἰσθητικόν* leg. alleg. III. p. 81.

gen [445]) und welche ſich in der ſpätern Zeit zu den ſeltſamſten Dogmen umwandelte. [446])

In dieſem nur aus Luſt geübten und nicht nothwendigen, folglich übermäßigen wie freiwilligen Verkehre des Geiſtigen im Menſchen mit dem Sinnlichen ſah nun Philo das eigentliche Sündigen des Menſchen, wonach ſich die Willfahrung der Leidenſchaften, die jene beiden Momente einſchloß, mit der Sünde, dagegen die Enthaltſamkeit von allem entbehrlichen, leidenſchaftlichen Genuſſe des Sinnlichen (ἀπάθεια, [447]) σωφροσύνη, ἐγκράτεια) oder Askeſe (ἄσκησις) mit der Tugend identificirten, indem der Menſch bei jener Luſt und in jenem Verkehre freiwillig der höhern Würde ſeines Geiſtes und der höhern Beſtimmung deſſelben entgegenhandelte, während er eine höhere Freude kennen lernen konnte und ſollte, als die ſinnliche, eine Seligkeit der Anſchauung Gottes, die aber nur Dem zu erringen ſtand, der, wie Gott, ſelbſt reiner Geiſt, dahin vor Allem, ja, allein ſtrebte, ſich nach Kräften von körperlichen Flecken zu reinigen; denn das Göttliche mochte von Keinem geſchaut werden, als von ſeines Gleichem.

Uebrigens fand Philo dieſen doppelten Zuſammenhang des Geiſtigen mit dem Sinnlichen durch die Nothwendigkeit

445) Tim. p. 70.

446) Namentlich bei Baſilides, der in dieſem Sinne zu der urſprünglich reinen menſchlichen Seele die Seelen niederer Weſen hinzugeboren (προσεπιφύεσθαι) und verſchmolzen werden ließ, deren Eigenthümlichkeit und Handlungsweiſen ſie dann an ſich trügen, ſ. Clem. Alexandr. Strom. II. p. 408. Eben Dieß hatte Iſidor, der Sohn und Schüler des Baſilides, in einer beſondern Schrift περὶ προσφυοῦς ψυχῆς auseinandergeſetzt. Ganz anklingend an die Sprache des Philo, der dieſe thieriſchen Seeleneigenthümlichkeiten auch mit der rein menſchlichen oder göttlichen verwachſen läßt, ἐπιφύεσθαι de plantat. Noae p. 227. — de Abrah. p. 372. σύμφυτα.

447) Leg. alleg. II. p. 1105. — de nom. mutat. p. 1071. die übrigen Ausdrücke ganz gewöhnlich.

und das Vergnügen in der Schrift auch noch in der besondern Erzählung versinnbildlicht wieder, daß Gott dem Adam die Thiere zugeführt habe, um zu sehen, wie er sie nennen würde (τί καλέσει Genes. II. 19.), welche letztere Worte er mit Berufung auf den griechischen Sprachgebrauch, der τί für διὰ τί zu nehmen verstatte, übersetzte: Gott wolle sehen, warum er sie (die Thiere, oder das Sinnliche) zu sich rufe, d. h. sich ihrer bediene? Ob nur der Nothwendigkeit halber (ἕνεκα τοῦ ἀναγκαίου μόνου), da ja das Sterbliche einmal der Nothwendigkeit sich des Sinnlichen zu bedienen unterliege, oder überflüssig und unmäßig, nur um des Vergnügens halber. [448])

Nach diesen vorbereitenden Bemerkungen über die Fähigkeiten des Menschen, über den Begriff und die Möglichkeit menschlicher Sünde und menschlicher Tugend, welche Philo in der Geschichte des ersten Menschenpaares niedergelegt glaubte, geht er nun in der Umdeutung des genealogischen Theils weiter fort, um kennen zu lehren, wie nun wol der Mensch sich öfters dieser Fähigkeiten bediene und wie sie angewandt werden sollen, um glücklich durch die nothwendigen Stadien zum letzten Ziele zu gelangen.

„Adam erkannte sein Weib und sie gebar den Kain und sprach: Ich habe mir durch Gott einen Menschen erworben.“ Genes. IV. 1. (Hierüber das Buch Philo's de Caino ejusque ortu.) [449])

Philo glaubte in diesen Worten gelehrt, daß die erste engere Verbindung des Geistes mit dem Sinnlichen eine wenig

---

448) Leg. alleg. II. p. 1090.

449) Doch beschäftigt er sich auch sonst in anderweit anzuführenden St. zuweilen mit diesem Gegenstande. Uebrigens ist jenes B. gewöhnlich mit dem B. de cherubim verbunden. Es scheint aber zu trennen zu sein, wie auch Mangey in s. Ausg. T. I. p. 146. ihm eine Sonderüberschrift gibt, ob er es gleich dann unter dem einmal hergebrachten Haupttitel de cherub. fortführt. So werden wir es denn auch anführen. Vergl. meine Abhandl. in den Studien u. Krit. S. 1016. Note a.

erfreuliche Veränderung in ersterem hervorzubringen pflege. „Denn so wie die Sinnlichkeit (die Eva) entstanden war:“ sagt er de cherub. p. 118., „so ließ sie durch jeden ihrer Theile, wie durch Oeffnungen, häufiges Licht überströmen und zu dem Geiste hinzutreten, zerstreute das Dunkel und ließ ihn, den Geist, wie einen Herrn [450]) die natürliche Beschaffenheit der Dinge klar erkennen. Dieser aber, wie nach Verlauf der Nacht vom glänzenden Sonnenlichte umstrahlt, oder erstanden aus tiefem Schlafe, oder wie ein Blinder, der plötzlich sehend wird, kam nun in Berührung mit all' der Menge Dessen, was entstanden war, mit dem Himmel, der Erde, dem Wasser, der Luft, den Gewächsen, den Thieren, den Beschaffenheiten, Eigenthümlichkeiten, Kräften derselben u. s. f., sah das Eine, hörte das Andere, schmeckte Einiges, fühlte Anderes, fand sich zu dem Einen hingezogen, was ihm Freude machte, wandte sich vom Andern ab, was ihm Schmerz verursachte. So denn rings um sich herumschauend und sich und seine Kräfte betrachtend, wagte er es sich zu rühmen, auf gleiche Weise wie einst Alexander, der König der Makedonen; denn auch dieser soll, als sein Heer Europa und Asien verknüpfte, von einem dazu geeigneten Orte Alles überblickt und ausgerufen haben: „„Und Das, was hier ist, ist mein und Das, was dort ist, ist mein,““ in Wahrheit unmännlichen und kindischen, nicht königlichen Sinnes, sondern einen flachen Geist beurkundend. So denn auch vordem der Geist, als er mit seiner sinnlichen Kraft verbunden ward und durch diese von allen Gattungen der Körperwelt Kunde erhielt, wurde er erfüllt mit unverständiger Gesinnungsweise und stolz genug zu glauben, dieß sei Alles sein Eigenthum und keines Andern sonst noch. Auf solche Weise, durch Aufnahme der Sinneseindrücke, [451]) wurde die Sinnlichkeit gleichsam schwanger und gebar dem Geiste das

450) Es ist ganz nothwendig δεσπότην mit den frühern Ausg. zu lesen. Mangey und die MSS. irren, wenn sie δεσπότην geben.

451) Vergl. de cherub. p. 117.

das größte aller Uebel, den Eigendünkel und die Anmaßung (οἴησις),[452] die Alles nach sich beurtheilt wissen will (μέτρον εἶναι τῶν πάντων χρημάτων τὸν ἀνθρώπινον νοῦν).[453] Diesen eigensüchtigen, eingebildeten (φίλαυτος, δοκησίσοφος)[454] Seelenzustand in uns will Moses a. a. O. schildern. Er nennt ihn Kain,[455] denn dieß Wort bedeutet: Besitz.[456] Dieser ist voll von Thorheit oder vielmehr Gottlosigkeit; denn anstatt zu glauben, daß Alles Gottes Eigenthum sei (heißt es bei ihm: Ich habe mir erworben), hält er Alles für das seinige (daher ἄθεος),[457] er, der nicht einmal sich selbst dauernd besitzt und nicht einmal sein eignes Wesen kennt."

Philo betrachtete diese Anmaßung, die sich selbst irgend Etwas in irgend einer Weise eigenthümlich zuschreibt, als den vergifteten Keim, aus welchem alle menschliche Uebel hervorwucherten. Darum war Kain selbst böse und der Ahnherr einer bösen, gottabtrünnigen Nachkommenschaft.

Diese Meinung des Menschen, daß ihm irgend Etwas eigenthümlich zustehe, sei es Empfangenes, oder durch Empfangenes Gewirktes für irrende Selbstsucht, und hinwiederum diese für die Wurzel alles Uebels zu erklären war den pantheistisch-asketischen Anfängen und Endzwecken der philonischen Speculation vollständig angemessen. Philo glaubte, daß Alles, was vorliege, eigentlich Gott, Gott also allein in Wahr-

452) Leg. alleg. I. p. 49.: οἴησις ἀκάθαρτον φύσει.

453) So verstand und in diesem Sinne verwarf Ph. die Ansicht des Protagoras, daß der menschliche Geist das Maß aller Dinge sei, cf. de poster. Caini opp. Mang. T. I. p. 232. Diesen lasterhaften Irrthum (ἀσεβῆς λογισμός) glaubte er auch in Gomorrha vorgebildet, welches er mit גמר, vielleicht auch mit חמר in Verbindung brachte, vergl. de congressu p. 488. — de somn. II. p. 1135.

454) De sacrif. Ab. et C. p. 130.

455) πᾶς φίλαυτος — Κάϊν. qd. deter. pot. insid. p. 169.

456) Er leitete nach Mosis Vorgange das W. קין von קנה ab.

457) Leg. alleg. I. p. 49.

wie bei Philo ſich kein weſentlicher Unterſchied zwiſchen religiöſen Irrthum und Laſter legen konnte, wie beide die ſichtbarſten und unauflöslichſten Fäden verknüpften. [462])

Daher erſchien denn dem Philo der Kain, in welcher Geſtalt er ſich nur immer zeigen mochte, als der verwerflichſte Seelenzuſtand. „Verſchieden“, ſagt er de sacrif. Ab. et C. p. 138., „wird hierin gefehlt. Einige weil ſie vergeſſen, was ſie Gutes empfangen haben; dieſe bringen ſich um das gar herrliche Geſchäft zu danken. Andere halten ſich vermöge ihres großen Eigendünkels (φιλαυτία) wirklich ſelbſt für die Urſache der ihnen zu Theil gewordenen Vorzüge und nicht Den, der deren Urheber in Wahrheit iſt. Andere endlich fehlen zwar leichter als die Letzteren, aber ſchwerer als die Erſteren. Sie nennen allerdings als den Urheber des Glücks den Herrn, ſagen aber, daß dieſes ihnen mit Recht zu Theil geworden ſei (οἴησις); denn ſie ſeien weiſe und männlich, mäßig und gerecht, ſo daß ſie deßhalb auch von Gott der Gnade gewürdigt worden ſeien. Dieſem Allen aber ſteht die Schrift entgegen und ſagt dem Erſtern, der das Andenken (an die empfangenen Wohlthaten) verwiſcht: „„Höre, hüte dich, daß du nicht eſſeſt und voll werdeſt und ſchöne Häuſer erbaueſt und bewohneſt und du dann, wann ſich deine Schafe und Rinder ver-

---

πάντα κτήματα, ὥστε ὁ ἑαυτῷ τι προσνέμων τὰ ἑτέρου νοσίζεται καὶ πληγὴν ἔχει παγχάλεπον καὶ δυσίατον, οἴησιν, πρᾶγμα ἀμαθίας καὶ ἀπαιδευσίας συγγενές.

462) Daher die Beſchuldigung einer ἀσεβοῦς δόξης oder das Lob der δόγματα εὐσεβείας καὶ θειότητος φιλόθεα ſehr gewöhnlich z. B. de mund. opif. p. 40. — de posterit. Mang. T. I. p. 232., vorzüglich qd. Deus sit immut. p. 296. — leg. alleg. III. p. 61.: ὁ φαῦλος δοκεῖ εἶναι τὸν θεὸν ἐν τόπῳ., de sacrif. p. 131. u. ö. Hiermit im Zuſammenhange ſteht die Behauptung, daß der Menſch ſich ſelbſt durch ſeine irrigen Grundſätze ſchade, vergl. leg. alleg. I. p. 49. — qd. det. p. 164. sqq. Daher endlich auch die Bigotterie, die oft mit der verletzendſten Starrheit an ihren einmal gewonnenen Anſichten hing, wozu das vielleicht auffallendſte Beiſpiel, das ſich de nomin. mutat. p. 1053. ſq. findet, ſchon oben mitgetheilt war. S. S. 105.

mehren und des Goldes und Silbers und alles Deſſen, was dein iſt, immer mehr wird, dich erhebeſt in deinem Herzen und des Herrn, deines Gottes vergeſſeſt. Wenn aber wirſt du ſeiner nicht vergeſſen? Wenn du deiner ſelbſt nicht vergißt, dich deiner eignen vollkommnen Nichtigkeit (*τῆς ἰδίας περὶ πάντα οὐδενείας*) und der göttlich-vollkommnen Fülle erinnerſt.““ Den aber, der ſich ſelbſt für die Quelle des ihm zufallenden Glückes hält, belehrt ſie auf folgende Weiſe: „„Sage nicht,““ ſpricht ſie: „„Meine Hand hat mir allen dieſen Ueberfluß erworben, ſondern erinnere dich, daß der Herr, dein Gott, dir die Kräfte gegeben hat, die dieſen Ueberfluß verſchafften““. Der ſich aber ſelbſt für würdig hält zu empfangen Beſitz und Genuß des Guten, der mag ſich durch den heiligen Spruch (Deuter. IX. 5.) belehren laſſen: „„Nicht wegen deiner Gerechtigkeit, noch Heiligkeit des Herzens wirſt du eingehen in das Land und es ererben““. ——— So iſt Alles in Allem allein ein Geſchenk des Unerſchaffenen (*ὁλόκληροι καὶ παντελεῖς αὐτοῦ ἀγεννήτου δωρεαὶ πᾶσαι*).“

„Abel iſt der jüngere und beſſere Sohn des Menſchen“ (de sacrificiis Abelis et Caini).

In Abel ſah Philo im Gegenſatze gegen Kain die natürliche Nachwirkung des vernünftig-göttlichen Geiſtes im Menſchen, oder die natürliche, noch ungebildete Frömmigkeit und Gutmüthigkeit, in welcher ſich gleichſam der Geburtsadel der menſchlichen gottverwandten Seele ausſpricht, welche die Hinfälligkeit (הבל) aller ſinnlichen Vorzüge und den Unwerth aller ſinnlichen Vergnügen, ohne den eigentlichen Grund und tiefen Sinn dieſes Gefühls zu begreifen, ahnet und deßhalb Alles, ſowol ihren Beſitz als ihr Streben, auf Gott und Göttliches zurückführt.[463]) Sehr geſchickt weiß es hier Philo zu benutzen,

463) *ἀναφέρων ἐπὶ τὸν θεὸν* de sacrif. p. 130. — leg. alleg. I. p. 49.: *τοῦτο γὰρ ἀλλότριον τὸ λέγειν ἴδιόν τι εἶναι ψυχῆς, ἐπὶ θεὸν πάντων λαμβανόντων τὴν ἀναφορὰν· καὶ τὸ τὰ ἄκαρπα τοῖς καρποτόκοις ἀναμιγνῦναι.*, p. 55. II. p. 1095.

daß Abel zuletzt als ſpäter, Kain als erſt Geborner genannt wird. Er meint, es könne leicht Jemanden auffallen und ſcheinen, als ob Jener, obgleich der ungleich Würdigere, nachgeſetzt werde. Indeß laſſe ſich Nichts leichter und der Natur und Erfahrung gemäßer erklären, als Dieß. Ehe nämlich der Menſch, dieß Gemiſch aus irdiſchem und himmliſchem Samen, ſich auch nur ſo weit entwickelt habe, daß die göttlich-geiſtigen Kräfte irgend einigen Einfluß auf ihn zu üben vermögen, habe das ſinnliche, von der Stunde der Geburt an thätige Element ſich ſchon ſeiner bemächtigt. „Denn mit dem Menſchen zugleich," ſagt er de sacrif. p. 132., „von den Windeln an, bis mit dem immer nach Neuem ſtrebenden Blüthenalter die gährende Flamme der Leidenſchaften vorübergegangen iſt, werden Thorheit, Zügelloſigkeit, Ungerechtigkeit, Furcht, Feigheit und die ihnen verſchwiſterten Untugenden erzogen. Dann erſt, wann er nun über die eigentliche Jugendzeit hinaus iſt und die Krankheit der Leidenſchaften, die den Puls reger antreibt, nachläßt, dann erſt wird er, wie nach eingetretener Windesruhe und Meeresſtille ſpät und nach Mühen ausruhen auf der Tugend Zuverläſſigkeit, welche die immer in einander greifenden und ununterbrochenen Unruhen, das ſchwerſte Seelenleiden, ſtillt." [464])

„Kain ſtellt dem Abel nach, ruft ihn in's Feld, überfällt und tödtet ihn" Geneſ. IV. 8. nach den LXX (liber quod deterius potiori insidiari soleat).

In dem Menſchen, in welchem ſich allmälig, nach Maßgabe ſeiner natürlichen Entwickelung dieſe beiden entgegenſtehenden Dogmen ausbilden, entſtand nothwendig ein Kampf [465])

---

464) Aehnlich de congressu p. 436.

465) Philo deutet auf ſolchen Kampf wie hier den zwiſchen A. und K., ſo anderwärts den Streit der Frauen bei dem prodic. Herkules, wie er denn öfter dergleichen heidniſche Mythen für ſeine Zwecke allegoriſirt, ſ. oben S. 40. N. 11. Auf dieſen Streit ſpielt er für die Zwecke der gegenwärtigen Unterſuchung ſichtlich an de merc. meretr. p. 861. — de sacrif. A. et C. p. 135.

(dieſen glaubte Philo durch das Feld angedeutet) [466]) und Kain ſuchte durch liſtige und ſcheinbare Gründe den Abel, die Eigenſucht im Menſchen die Gottesliebe, welche das Göttliche als den Quell alles Guten und als das letzte Ziel ihres Strebens betrachtet, zu vernichten. „Iſt nicht die Wohnſtätte der Seele der Leib?“ pflegt er zu ſagen. „Warum ſollten wir denn nicht für dieſen Wohnplatz, daß er nicht zuſammenfalle, Sorge tragen? Iſt nicht das Auge, das Ohr und der übrige Chor der Sinne gleichſam die befreundete Leibwache der Seele? Muß man aber nicht die Bundesgenoſſen und Freunde ehren? Sind denn die Genüſſe und die in das ganze Leben hineinverflochtenen Ergötzlichkeiten etwa nur für die Todten oder für Die, die noch nicht geboren ſind? Hat nicht die Natur ſie für die Lebenden gebildet? Warum ſollten wir uns denn des Reichthums und des Anſehens, der Ehre und der Herrſchaft u. a. Aehnl. entſchlagen, wodurch wir nicht nur ein ſichres, ſondern auch ein glückliches Leben genießen? Das Leben gibt Deß Bürgſchaft. Denn die, welche Tugendfreunde genannt werden, ſind faſt Alle unbekannt, unbeachtet, niedrig, ſelbſt ohne die nothwendigſten Bedürfniſſe, weniger geehrt als Untergebene, ja, weniger ſelbſt als Sklaven, ſchmutzig, bleichen Schatten ähnlich tragen ſie die Nahrungsloſigkeit, den Hunger im Geſichte, ſind kränklich und bereiten ſich auf den Tod vor; die aber die ſich um ſich ſelbſt kümmern, ſind im Gegentheile geehrt, geſund, wohlhabend, kräftig, leben in Herrlichkeit und Vergnügen, ohne Arbeit, den Freuden und führen durch alle Sinne dem Geiſte das Angenehme zu.“ [467]) Durch ſolche Scheingründe, durch Hinweiſung auf die Nothwendigkeit, auf den Reiz, auf die Unſchädlichkeit, ja, ſelbſt auf die vortheilhaften Folgen ſinnlichen Vergnügens ſtellte nun zwar der Kain jedes Menſchen, dem Abel deſſelben nach. Wenn es ihm aber thatſächlich glückte den Abel zu tödten: ſo war hiervon keineswegs

---

466) Die Gründe hierzu im Anfange des B. quod deter. pot. insid.
467) Ibid. p. 161.

die natürliche Kraft des Kain die Urſache. Vielmehr trug nur der Mangel an jeder Bildung bei Abel die Schuld; denn Abel (als die natürliche noch ungebildete Frömmigkeit), wenn gleich ſelbſt gut und Gott wohlgefällig, umſchloß doch nur die erſten Anfänge der vollkommnen Tugend, oder der Identificirung mit Gott, legte den Grund, gewährte die Fähigkeit zu ihr, war noch ſelbſt von einer ſolchen unendlich entfernt, wie er ja auch der Erſte war, der in der heil. Schrift unter den Frommen genannt wird. Nicht nur, daß er nicht im Mindeſten an die hohe Vortrefflichkeit der theoſophiſchen Tugend reichte, welche Beides im vollendeten Maße vereinte, das Ueben jener und die klare Einſicht, warum Das, was ſie übte, die vollkommne Tugend ſei: war er auch nicht bis dahin gebildet, durch menſchliche Wiſſenſchaft, namentlich durch kluges und gewandtes Denken und Reden Das, was ihm noch Gutes eigenthümlich war, als ſolches gegen entgegenſtehende Bedenklichkeiten zu wahren. Jene Wiſſenſchaft und Redekunſt würde nun zwar ſeine kümmerliche Tugend an ſich nicht erhöht haben, ſo wie der Mangel jener dieſe Tugend an ſich nicht verminderte: allein ſie würde ihn doch vor der Gefahr ſicher geſtellt haben im Kampfe wider die Sinnlichkeit durch blendende Einwürfe zu fallen. [468]) Darum ſollten Die, bei Denen es nur das Werk natürlicher Gutmüthigkeit und Frömmigkeit iſt, Alles auf Gott zu beziehen, ohne daß dieſer Ueberreſt edler Herkunft bei ihnen durch Einweihung in die wahre Philoſophie eigenthümlich-ſelbſtſtändiges Leben, oder doch nur durch die Aufnahme menſchlicher Wiſſenſchaftlichkeit einige Feſtigkeit gewonnen hätte, ihrer Schwäche ſich bewußt, Nichts berückſichtigen, was gegen ihre fromme Ueberzeugung ſtreitet, ſollten jeden Kampf für jetzt ſcheuen, bis ſie ſich allmälig für ihn gekräftigt hätten, damit ſie nicht, demſelben nicht gewachſen, unterliegen möchten, in welchem Falle dann der Kain die unbeſchränkte Herrſchaft erlangen würde. Denn immer iſt es

468) De migrat. Abrah. p. 399.

ein Anderes fromm ſein und geſchickt ſein, und oft kümmern ſich Die, die die Weisheit üben, weniger um Worte, wie denn auch im Gegenſatze Der, welcher in Rednerkünſte eingeweiht iſt, darum noch keine Bildung des Herzens erworben hat. [469]) Darum alſo allein Denen, die Beides beſitzen, einen gebildeten Geiſt und ein in Wort und That gottfrommes Herz ziemt es und wird es leicht vorkommen ſolche Streitpunkte zu erledigen. Solche aber die nur fromm (Abel) ſind ſollten eine Zuſammenkunft auf ſolchem Schlachtfelde ablehnen und ſich um die Herausforderung eines Mißgünſtigen gar nicht kümmern. Sie ſollten ſolche Bedenklichkeiten, wenn ſie in ihnen ſelbſt aufſteigen oder von Andern beigebracht würden dem Unterrichteten zur Beantwortung überlaſſen und ruhig ihren Weg weiter gehen, ſie möchten ſonſt ehe ſie ſich im Kampfe ſtärkten, im Kampfe unterliegen.

„Kain, ſelbſt böſe, iſt nun auch der Vater einer böſen Nachkommenſchaft“ (liber de posteritate Caini von Mangey zuerſt mitgetheilt).

In der Nachkommenſchaft des Kain (Geneſ. IV. 16. ff.) glaubte nun Philo die übeln Folgen geſchildert, die daraus entſpringen, wenn jene Eigenſucht die Gottesliebe wirklich getödtet und der Kain im Menſchen die Oberhand gewonnen hat. Aus ſolchem eingebildeten, thörigen und gottloſen Wahne entſpringt ihm zuerſt der Henoch d. h. dein Gnadengeſchenk, [470]) „ſo daß er dem Auge das Sehen, dem Ohre das Hören, jedem der übrigen Sinne die Sinnenwahrnehmungen, den Sprachorganen die Rede verdankt“, und ſo in ähnlicher Weiſe ſeinem Geiſte, was nur immer ſeine geiſtigen Kräfte wirken, Gedanken, Anſichten, Entſchlüſſe, kluge Maßregeln, Begriffe, Wiſſenſchaf-

469) Qd. deter. p. 163.

470) De poster. C. Mang. T. I. p. 232.: ἐρμηνεύεται Ἐνὼχ χάρις σου, vergl. de confus. ling. p. 338. — de Abrah. p. 352. Er leitete nämlich den Namen חנוך auf חן mit dem Suffixo zurück.

ten, Künſte, und was ſonſt hierher gerechnet werden möge.[471]) Als Henoch's Sohn glaubt Philo ferner ſehr angemeſſen den Gaidad genannt, d. h. Heerde,[472]) „denn Dem, welcher ſeinem Geiſte, der doch nicht einmal ſein eignes Weſen begreifen kann, Alles verdanken zu müſſen meint, für den paſſen unvernünftig-thieriſche Nachkommen; denn ein vernünftiger Menſch kann ſolchen Glauben niemals theilen". So erniedrigt ſich Der, der ſich durch ſolche Anmaßung erheben will, in Wahrheit zum unvernünftigen Thiere und tritt ferner immer und ferner von Gott. „Darum ſoll auch Gaidad's Sohn Meel geweſen ſein, deſſen Name überſetzt bedeutet: vom Leben Gottes;[473]) denn Gott iſt die Quelle der Vernunft, darum muß Der, der ohne Vernunft lebt, vom Leben Gottes ausgeſchloſſen ſein. Was könnte nun aber Dem, der nicht nach dem Willen Gottes lebt, Anderes zufallen, als der Tod der Seele? Dieſer wird nun Mathuſalah genannt, welches, überſetzt, die Ausſendung des Todes bedeutet.[474]) Deßwegen iſt er auch der Sohn des Meel, der das vernünftige Leben verlohr, welches ihn eigenthümlich auszeichnete (τὸν ἴδιον βίον) und ſich den unvernünftigen Leidenſchaften überließ. Wo nun aber

---

471) De poster. C. T. I. p. 232.

472) Grundtext: עירד LXX: *Γαϊδάδ*, zu welchem W. Philo l. l. p. 237. beifügt ὃ ἑρμηνεύεται ποίμνιον. Mangey vermuthet (in u. St. Note h.) daß Philo *Γαΐδαρ* geleſen und dieß W. von עדר abgeleitet habe.

473) l. l. p. 238. Grundtext: מחויאל LXX: *Maλελεήλ*. Der Name *Meήλ* im philon. Texte ſcheint aus *Maλελεήλ* verderbt. Philo pflegt überhaupt nicht von den LXX abzuweichen, und dann ſteht auch hier dieſer Name ſeiner Erklärung, die das Hebräiſche mehr berückſichtigt, näher, als der Name, den er dann dem Manne gäbe. Hieronymus de nomin. Hebr. (edit. Martian. T. II. p. 9.) Mehujael = quis est Dominus Deus? vel ex vita Deus.

474) l. l. p. 239. Grundtext: מתושאל LXX: *Maθουσάλα*. Philo nahm offenbar Rückſicht auf die W. מות und שלח. Aehnlich Hieronym. l. l. Mathusalah = mortis emissio v. mortuus est et interrogavit (שאל).

einmal das geiſtige und vernünftige Leben zum nimmer wieder Erwachen erſtarrt iſt: da verbindet ſich die vollendete Niederträchtigkeit (die durch Lamech bezeichnet wird) mit dem Beifall am Böſen (denn Ada war ja Lamech's Gattin) und zerbricht die heiligſten und natürlichſten Schranken des menſchlichen Lebens in That (Jobel der Vater Derjenigen, welche in Hütten leben und Heerden [Leidenſchaften] pflegen) und in Rede (Jubal, der Pſalter und Cither kennen lehrte — beide Kinder Jener); denn um im Beſitze der Schattengüter (die zweite Gattin Lamech's war Sella) zu ähnlichem Schattenglücke zu gelangen (Noema ſeine Tochter) läßt er ſich zu den unſeligſten Handlungen hinleiten (der Sohn Tobel war Vater Derer, die in Eiſen, dem Symbole der Härte und des Kriegs, arbeiten).[475])

„Als der Eva der Seth geboren ward, ſprach ſie: Gott hat mir ein anderes Kind gegeben an die Stelle des Abel.“ Geneſ. IV. 25.

In Seth erſtand demnach der Abel, das fromme Dogma wieder, welches, da es nicht durch Bildung gehoben war, von der ſophiſtiſchen Eigenſucht unterdrückt wurde. Es iſt zwar ein anderes Kind, aber dennoch jenem verwandt, an deſſen Stelle es trat, nur in ſo fern verſchieden, als es ſich nun zur Vollendung entwickelt und die menſchliche Tugend nicht wieder verläßt.[476]) Darum während Abel die Vernichtung, den Untergang ſchon in ſeinem Namen trägt: deutet der Name des Seth auf Fortdauer hin. Er bezeichnet nämlich die Bewäſſerung und wie die irdiſchen Sämereien und Gewächſe, wenn ſie bewäſſert werden, ſchwellen, keimen und reichliche Früchte

---

475) Ueber den allegoriſchen Zuſammenhang dieſer letztern Namen mit den durch ſie angedeuteten Gegenſtänden vergl. l. l. p. 239. sqq.

476) l. l. p. 259.: *ἕτερον γὰρ* (Seth als Abel) *οὐκ ἀλλότριον· — — ὁ μὲν Ἄβὲλ τὸ θνητὸν ἀπολιπὼν πρὸς τὴν ἀμείνω φύσιν μεταναστὰς οἴχεται· ὁ δὲ Σὴθ ἅτε σπέρμα ὢν ἀνθρωπίνης ἀρετῆς οὐδέποτε τὸ ἀνθρώπινον ἀπολείψει γένος.*

bringen, aber ohne Bewäſſerung verdorren: ſo ſcheint es auch mit der Seele zu gehen. Sie wächſt und vervollkommnet ſich, wenn ſie durch den lieblichen Strom der Weisheit getränkt wird. [477])

Philo glaubte nun in ähnlicher Weiſe, wie er die Nachkommen des Kain charakteriſirte: ſo auch durch die zahlreichen Namen, die zwiſchen dem Seth und dem Moſes genannt ſind, die verſchiedenen Stufen und Stadien angedeutet, die zwiſchen dem Anfange einer dauernden Tugend und der höchſten Vollkommenheit mitten inne liegen und hat ſich hierüber auch höchſtwahrſcheinlich in ſeinen Dialogen und in ſeiner Deutung hebräiſcher Namen, [478]) die er zu dieſem Behufe ſchrieb, weitläuftiger ausgeſprochen. Auch in den uns noch erhalteten BB. findet ſich viel Material zur Umdeutung dieſer Namen vor. Man kann auch dieſer nicht ohne mehrfaches Intereſſe einige Aufmerkſamkeit ſchenken, indem in der Zuſammenſtellung und Deutung dieſer Namen Witz, Methode, innerer Zuſammenhang, nicht ſelten gute Beobachtungsgabe des menſchlichen Herzens und ſeiner Eigenheiten, und faſt immer Unterlagen zur Erläuterung ſpäterer exegetiſcher Erſcheinungen über das A. T. vorliegen. Indeſſen iſt doch ſolches Intereſſe für eine Darſtellung, welche nur die weſentlichſten Eigenthümlichkeiten der philoniſchen Speculation in Methode und Reſultaten zu ihrem Gegenſtande hat, zu untergeordnet um eine vollſtändige Durchführung zu veranlaſſen. Vielmehr, während wir Diejenigen, die behufs geſchichtlicher Forſchungen über die Exegetik und namentlich über das Entſtehen und die Ausbildung einer allegoriſch-traditionalen Exegeſe gerade dieſes hoch achten, auf den Philo ſelbſt verweiſen, deſſen Deutungen ihnen bei durchgehendem Feſthalten an dem angegebenen pſychologiſch-genealogiſchen Standpunkte klar werden werden, heben wir nur diejenigen Momente heraus, welche Philo ſelbſt mehre Male als die entſcheidenden in ſeiner praktiſchen Philoſophie angibt.

---

477) Ibid. p. 249.: Διὰ ἑρμηνείας κοινωμός (שׁוּחָה, שׁוּחָה) rell.

478) Vgl. de his verbis: resipuit N. p. 275. und Euseb. H. E. II. 18.

Sechs Wendepunkte des geiſtigen Lebens glaubt er nämlich vor allen als die bedeutendſten auszeichnen zu müſſen, durch welche der Menſch von den erſten Anfängen wirklich-beſtändiger Tugend bis zur Fähigkeit Gott zu ſchauen geläutert, oder, wie es Philo ausſpricht, aus dem Seth ein Iſrael werde, deren letzterer zwar noch immer nicht an die äußerſte Gränze menſchlicher Würde und menſchlicher Seligkeit reicht (indem auch Der, welcher ſich in einzelnen Augenblicken ſeines Lebens ſo rein von allem irdiſchen Sein, Denken und Handeln ausſcheidet, daß Nichts mehr zwiſchen ihm und dem Göttlichen mitten inne ſteht und welcher mithin das Göttliche ſchaut, wie es iſt [Iſrael], deßhalb nun keineswegs auch, in wie weit Dieß bei der ſinnlichen Beſchaffenheit menſchlicher Natur nur immer möglich iſt, dauernd ohne Berührung mit dem Sinnlichen als reiner Geiſt [Moſes] ſich erweiſ't): allein es doch dem Menſchen im ganzen Umfange fühlen und erfaſſen lehrt, was das Ziel und der Lohn aller ſeiner Mühen ſein werde.

Als dieſe ſechs Wendepunkte des menſchlichen Seelenzuſtandes nennt Philo den Enos, Henoch, Noah; Abraham, Iſaak und Jakob oder Iſrael, von denen die erſtern drei die niedere, die letztern die höhere Trias bilden.[479])

Enos iſt das Symbol der Hoffnung, oder der Ahnung eines höhern Strebensziels des Menſchen, als irdiſches Glück, und des Sehnens nach höherer Seligkeit, als die Welt ſie bietet. Dieſe Hoffnung iſt, wie Philo meint, ſelbſt bei Denen, in welchen die ſinnliche Luſt über die unveredelte natürliche Gutmüthigkeit und Frömmigkeit den Sieg davon getragen hat, nicht ganz erſtorben, ſondern nur unterdrückt, taucht jezuweilen empor und drängt dem Menſchen die Ueberzeugung auf, wie wenig jenes Vergnügen ſeiner würdig und wie wenig lobenswerth die Handlungen ſeien, die er um jenes zu erreichen verübt. Angemeſſen ſeinen frühern Aeuße-

479) Ueber das Folgende vorzüglich: de Abrah. p. 350. sqq. — de praem. ac poen. p. 912. sqq.

So weit dehnte ſich der Kreis der Tugenden (τὰ καθήκοντα)[484]) aus, die Philo für jeden Menſchen, als ſolche, erkennbar und ausführbar glaubte, auch für Den, der einer höhern Bildung ermangelte, der nicht als Geweihter in das Heiligthum göttlicher Philoſophie eingeführt ſei. Keiner, glaubte er, der nur nicht darauf ausginge, jedes beſſere Gefühl, das ihm als Stempel einer göttlichen Abkunft eingeprägt worden, abſichtlich zu verwiſchen und zu vernichten, der ſich nur nicht mit Vorſatze dem thieriſchen Elemente immer mehr hingäbe, könne es ſich verhehlen, daß es ſchön und edel ſei Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Weisheit und Tapferkeit zu üben, (auf welche 4 Cardinaltugenden er die einzelnen zurückzuführen pflegt)[485]) und Nichts ſtehe der eignen Ausübung derſelben bei irgend einem einzelnen Menſchen im Wege. Solche Tugenden achtet nun auch Philo keineswegs gering, vielmehr wiederholt er zu öftern Malen, daß Die, welche auf Uebung derſelben die Zeit ihres Lebens verwendeten, Menſchen und Gott ſehr wohlgefällig ſeien und glaubte ſich zu ſolcher Anerkennung ihrer Verdienſte verpflichtet, da ja in der Schrift ausdrücklich geſagt werde, daß Noah Gott wohlgefallen habe und er von allen ſeinen Zeitgenoſſen allein erhalten worden ſei. Allein genügen konnte ſie ihm nicht.

Er hatte das höchſte Lebensziel in Identificirung mit Gott und das hiermit verbundene Schauen Gottes feſtgeſtellt und als unumgängliche Bedingung zur Erreichung dieſes letzten Ziels und mithin nothwendig als höchſte menſchliche Tugend

484) Nach ſtoiſchem Sprachgebrauche, leg. alleg. I. p. 50.

485) Leg. alleg. I. p. 52., wo dieſe dann ſelbſt wieder auf die menſchliche Güte (ἀγαθότης — Abel), als der dieſen gemeinſchaftlich zum Grunde liegenden Tugend (ἡ γενικὴ ἀρετή) zurückgeführt werden ibid. p. 50. — de Cherub. p. 109. — de migrat. Abrah. p. 394. Vergl. hierüber noch überhaupt Joh. Chriſtoph Schreiter's Abhandl. über Ph. Vorſtellungen von dem Gattungsbegriffe und dem Weſen der Tugend in Keil's u. Tzſch. Anal. III. 2.

gend die vollendete Ausscheidung des Geistigen vom Körperlichen anerkannt. Und so wie es unmöglich war, daß die Tugenden der Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Weisheit und Tapferkeit solches Ausscheiden unmittelbar veranlaßten: so wenig konnte er sie als höchste Tugenden anerkennen. Nach Philo war aber auch in derselben Stelle der Schrift, welche das Lob eines Jeden enthielt, der sich durch tugendhafte Handlungen auszeichnete, zugleich angedeutet, daß solche Tugenden nicht überhaupt und an sich sondern bloß im Vergleiche zu dem Lasterhaften und Gottlosen vollkommen genannt werden könnten; denn es war ausdrücklich dabei gesagt, Noah sei in seiner Generation gerecht und vollkommen gewesen. Sie waren nothwendig vorbereitende Mittelstadien,[486]) bereiteten aber doch jenes Ziel eben nur vor, erkämpften aber immer nur den zweiten Preis[487]) und machten den ersten nur möglich, führten ihn noch nicht selbst herbei. Hierzu waren andere Mittel und Tugenden, die höher als jene, an sich vollkommen oder vielmehr vervollkommnend waren, nothwendiger Weise anzunehmen.

So lag denn in den anthropologischen und kosmologischen Prämissen des Philo die Unterscheidung begründet, die den Alexandrinern entscheidend eigenthümlich ist und namentlich von den spätern sehr weit fortgebildet ward, zwischen einer niedern und höhern, bürgerlichen und wesentlichen[488]) Tugend zum großen Nachtheile ächt-sittlicher Lehre, die nicht die einzelnen tugendhaften Handlungen nach Dem, was sie wirken, abwägen lehrt und etwa der Uebung der einen Handlung eine höhere Tugend, eine niedere dagegen der andern zuschreibt, sondern als Prüfungsnorm

---

486) De Abrah. p. 356.: ἐκείνη μὲν γὰρ (ἡ τριὰς, Enos, Henoch und Noah) τοῖς ἐν ἡλικίᾳ παιδευτῇ μαθήμασιν ἔοικεν.

487) τὰ δευτερεῖα im Gegensatze zu οἷς τὰ πρῶτα τῶν ἄθλων ἡ φύσις ἀνεδήσατο ibid. p. 355.

488) διετήρησαν τὴν φύσιν ἀδιάστροφον ibid. p. 354. Diese höhere Trias Tugenden ἡ μείζων ibid. p. 356. — ἡ ὁσιωτάτη καὶ θεοφιλεστάτη de praem. et poen. p. 913.

aller menschlich-sittlichen Größe die Eine menschliche Gesinnung betrachtet, die der Gesammtheit der menschlichen Handlungen zum Grunde liegen soll; und zum nicht geringen Nachtheile ächt-sittlichen Handelns, da sich zu solcher Scheidung zwischen höherer und niederer Tugend, zumal wenn jene, wie Dieß nach den alexandrinischen Lehren der Fall war, der äußern Beurtheilung weniger unterliegt, leicht ein geistiger Hochmuth gesellt, der die sittlichen Bestrebungen der Mitmenschen vornehm geringschätzt und eine lasterhafte Selbstgenügsamkeit, die sich bei Uebertretung der niedern und bürgerlichen Tugenden mit dem Besitze der höhern tröstet, ja, wol gar, wie diese für die Bestrebungen der gewöhnlichen Menschen zu erhaben, so jene für sich zu gering achtet. Mängel, die bei den spätern Alexandrinern, die diese Lehre geschäftig fortbildeten, ungleich sichtbarer hervortraten, als bei Philo selbst.

Die Entwickelungsstadien solcher höhern, wesentlichen Tugend fand nun Philo in der höhern Trias jener Patriarchen, in dem Leben des Abraham, Isaak und Jakob erläutert.[489]) „Diese Patriarchen erst sind an sich im Besitze einer unbestrittenen Tugend, nicht erst bei Vergleichung mit Bösen; und sie werden also solches Lobes würdig geachtet, nicht weil sie besser sind als ihre Generation, sondern weil sie die vorzügliche Menschennatur unverdorben erhalten haben (φύσιν εὔμοιρον ἀδιάστροφον διετήρησαν)."

Für die Uebung der niedern Tugend hielt Philo keine höhere Bildung für erforderlich.[490]) Er glaubte, daß das sittlich-religiöse Gefühl, welches jedem Menschen von der Natur mitgetheilt sei (Abel), auch ohne besondern Unterricht jedes unverdorbene Gemüth zur Uebung der Gerechtigkeit, der Billigkeit, des Erbarmens u. a. m. veranlassen könne. Aber freilich konnte dieß sittliche Gefühl die Menschen niemals zu einer solchen Tugendhöhe — wäre sie anders Tugend oder Höhe zu nen-

489) Vergl. de Abrah. p. 354.

490) Vergl. zu dem Folgenden oben S. 88. ff.

nen — hinaufſchrauben, die Philo von dem Vollkommnern forderte. Niemals würde der Menſch durch das einfache Sittengefühl dahin geführt worden ſein, jede Berührung mit dem Sinnlichen für Sünde, oder doch für Unvollkommenheit zu achten, darum jede ſinnliche Regung auf das Aengſtlichſte zu unterdrücken und ſich jeden ſinnlichen Genuſſes, ſo weit Dieß immer möglich, auf das Sorgfältigſte zu enthalten. Um ſolche Tugend auch nur als Tugend anerkennen zu können, um wie viel mehr denn um ſie zu üben mußte bei dem Menſchen die vollkommenſte Uebereinſtimmung mit den Anſichten Philo's über das Weſen, den Werth und das Verhältniß des Sinnlichen zum Ueberſinnlichen vorausgeſetzt werden; denn nur Der, welcher mit Philo ſich überzeugt hielt, daß das Sinnliche an ſich völlig nichtswürdig und nur Hemmniß des Göttlichen ſei, daß darum, je mehr dieß vom Menſchen entfernt werde, das Göttliche deſto reiner hervortrete und ſo dieſer ſich zu immer höherer Gotteswürdigkeit und Glückſähigkeit entwickele, nur Dieſer, wie er denn die möglichſt vollſtändige Unterordnung alles Sinnlichen an ſich für Tugend halten mußte, konnte vielleicht die Uebung derſelben nach und nach verwirklichen.

Es iſt daher an ſich klar, wie Philo von Jedem, der die höhere Tugend ſich zu eigen zu machen ſtrebte, vor Allem verlangte, daß er ſich unterrichte, d. h. ſich über das Weſen und Verhältniß des Sinnlichen zum Ueberſinnlichen, des Irdiſchen zum Göttlichen aufkläre, damit er all ſein Vertrauen, alle ſeine Hoffnungen von Jenem auf Dieſes übertrage. [491])

Das Vorbild Deſſen, der dieſer Grundbedingung aller höhern Tugend genügt und durch Unterricht ſich der Vollkommenheit zu nähern ſucht, war ihm Abraham (*διδακτικῇ χρησάμενος ἀρετῇ πρὸς τελείωσιν*), [492]) der das Land der Chal-

491) Leg. alleg. I. p. 56.: *ᾧ παρέχει ὁ θεὸς ἐπιστήμην βεβαίαν τούτῳ δίδωσιν ἀμφότερα τὸ ἐργάζεσθαι τὰς ἀρετὰς καὶ μηδέποτε αὐτῶν ἀφίστασθαι, ἀλλ' αἰεὶ ταμιεύειν καὶ φυλάττειν ἑκάστην.*

492) De praem. ac poen. p. 914. — de somn. I. p. 590. u. ö.

daer verließ — die (als Sterndeuter berühmt) sich einzig mit sinnlichen Dingen beschäftigten und nur diese vorhanden glaubten — um dem Göttlichen Glauben zu schenken.

Wir sehen, wir sind durch diese Behauptung, daß höhere Tugend nur in Verbindung mit Aufklärung über das Wesen und den Werth des Sinnlichen und Geistigen, des Irdischen und Göttlichen zu verwirklichen sei, wieder an die Schwelle des philosophisch-speculativen Lehrgebäudes unsers Philo versetzt; denn eben in seinen Speculationen glaubte er ja die überzeugendsten Beweise von der Hinfälligkeit und Nichtswürdigkeit des Sinnlichen und von der eigenthümlichen und göttlichen Würde alles Geistigen gegeben zu haben. Es konnte nicht fehlen. Je vertrautere Bekanntschaft Jemand mit den philonischen Dogmen schloß, je entscheidender dieselben in den Mittelpunkt seiner Ueberzeugungen und seines Lebens traten: desto reifer war er für solche höhere Tugend, ja, desto tugendhafter war er schon dadurch selbst. Allein gleichwie sich die philonischen Speculationen selbst von dem Niedern zum Höhern, vom Irdischen zum Himmlischen erhoben: so entwickelte sich nicht gleich bei den ersten Anfängen wahrer Philosophie die vollkommne Tugend, sondern sie hielt mit jener selbst eine Parallele, welche wir, eben weil Tugend und Wissen in der philonischen Theosophie auf das Innigste verwachsen waren, nur dann in ihrer eigenthümlichen Gestalt kennen lernen können, wenn wir uns einiger früher gewonnenen Resultate aus dessen Speculationen erinnern.

Philo basirte alles unser Wissen über eine geistige und unsichtbare Welt auf eine verständige und wissenschaftliche Betrachtung dieser sinnlichen. Ohne solche Unterlage hielt er alle Untersuchung über jene für schwebende, wesenlose Spiele unserer Phantasie. Er hatte sich dann überzeugt, daß die weise Gestaltung dieser Welt eine Ursache fordere und daß die Welt, unfähig genug ihre intelligenten Formen nicht einmal gegen menschliche Willkühr zu erhalten, nicht Selbstursache dieser sein könne; er hatte mithin eine überweltliche, weltbildende Ursache postulirt, deren weitere Beschaffenheit er sich nun

aus den Bedürfniſſen zur Erklärung dieſer ſichtbaren conſtruirte. Auch von Abraham glaubte Philo es ſymboliſch in der Schrift berichtet, daß er ſich ſo wie er das chaldäiſche Dogma (ſo nennt nun Philo ſchlechthin die Anſicht nach welcher man, was er den Chaldäern vorzüglich zur Laſt legen zu müſſen glaubte, die Urſache des Sinnlichen in dieſem ſelbſt fand) [493]) verlaſſen habe, eines wiſſenſchaftlichen Gebrauchs ſeiner Sinne befleißigt habe. Er war ja zuerſt nach Charran gewandert (Geneſ. XI. 31.) und hatte ſich ſpäter mit der Hagar vermählt (Geneſ. XVI. 1. ff.); denn wie Philo unter dem erſtern, welches Höhlen bedeute, die Stellen bezeichnet glaubte, in welchen ſich unſre Sinne befänden, durch welche Jeder um die ihnen zukommenden Dinge wahrzunehmen herausſchaue: [494]) ſo hielt er die Hagar, die Magd der Sarah (in welcher er die vollkommne Tugend wiederfand) für die weltliche Wiſſenſchaft (eben für die Dienerin der vollkommnen Tugend).

Allein eben ſo nothwendig Philo von ſeinem Standpunkte aus eine wiſſenſchaftliche und geiſtvolle Betrachtung der ſinn-

---

493) Philo beſchreibt es näher de migrat. Abrah. p. 415.: *Χαλδαῖοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐκπεποιηκέναι διαφερόντως δοκοῦσιν ἀστρονομίαν καὶ γενεθλιαλογικὴν, τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἁρμοζόμενοι καὶ ὥσπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων συγγενείᾳ δὲ οὐ διῃρημένων. Οὗτοι τὸν φαινόμενον τοῦτον κόσμον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπετόπησαν εἶναι μόνον ἢ θεὸν ὄντα αὐτὸν ἢ ἐν αὐτῷ θεὸν περιέχοντα τὴν τῶν ὅλων ψυχήν· εἱμαρμένην τε καὶ ἀνάγκην θεοπλαστήσαντες ἀσεβείας πολλῆς κατέπλησαν τὸν ἀνθρώπινον βίον.* Dieſe Anſicht heißt dann ſchlechthin *χαλδαϊκὸν δόγμα* de nomin. mutat. p. 1047., *χαλδαϊκὴ δόξα*, ſie theilen *χαλδαΐζειν* ibid. p. 416. — qu. rer. div. haer. p. 494., ohne daß hierbei mit manchen verehrten Forſchern an eine beſondere chaldäiſch-orientaliſche Philoſophie gedacht werden dürfe, die zu jener Zeit Eingang gefunden hätte.

494) De somn. I. p. 571. sqq. — de Abrah. p. 360. Vgl. חור und חרר.

lichen Welt für die erste Stufe zu dem Tempel der wahren Erkenntniß Gottes achtete: so wenig konnte er zugestehen, daß von ihr aus nun auch Gott schon so geschauet werden könne, wie er sei. Solcher wissenschaftlichen Betrachtung konnte zunächst kein anderes Werk zugetheilt werden, als daß sie die Vollkommenheiten, die gütige und weise Einrichtung und Erhaltung des Gebildeten erkenne und in Folge dieser auf die Vollkommenheit des Bildners bei Hervorbringung und Erhaltung dieses Gebildeten zurückschließe. Dergleichen erkannte aber Philo, wie wir oben sahen, bei seinem höchsten Gotte gar nicht an, da dieser alle Eigenschaften und Vollkommenheiten überstieg, indem er im Gegenfalle mit dem Sinnlichen doch immer in einige Berührung getreten sein würde.[495]) Jene Vollkommenheiten bei Bildung und Erhaltung dieser Welt achtete er vielmehr als zwei Sonderkräfte, als die gütige und die mächtige Kraft, die er auch Gott und Herr zu nennen pflegte. Bis zu diesem Grade der Erkenntniß vermochte sich daher auch nur der Abraham (oder die philosophische Betrachtung der Welt) zu erheben. Daher erschienen ihm nun auch in Mamre die 3 göttlichen Personen (Genes. XVIII. 1. ff.). Das Urgöttliche war also noch nicht rein erkannt, sondern nur erst in und mit seinen beiden höchsten Potenzen. So mußte denn also der Mensch, bevor er zu dem Schauen des höchsten Gottes gelangte, erst Kenntniß von dessen Eigenschaften erhalten.

Diese Unvollkommenheit in der abrahamitischen Erkenntniß prägte sich nun auch natürlich auf die abrahamitische Tugend über.

So wie nämlich der Mensch, so schloß Philo von dem Frühern ausgehend weiter, das chaldäische Dogma verläßt, nach Charran, in seine Sinne, in sich selbst einkehrt und in wissenschaftlich gebildeter Weise Das betrachtet, was in den Kreis seiner Wahrnehmungen tritt: so entdeckt er nicht nur in

---

495) S. S. 121. ff.

der außer ihm liegenden Welt die Spuren heiliger Weisheit und Güte, die ihn zuletzt zur Annahme eines göttlichen Bildners und Erhalters derselben hinleiten, sondern er achtet auch auf sich selbst und seine Kräfte näher, bemerkt es, wie ihm vermöge seines vernünftigen Geistes die Fähigkeit zustehe, selbstthätig zu erkennen und zu handeln, und wie ihn solche Fähigkeit eben so wesentlich von allem Sinnlichen unterscheide, als ihn dem Göttlichen zuführe; kurz, dieß Doppelte wird ihm klar und gewiß, daß er göttlichen Geschlechts sei und was ihm ihn zu solcher Würde erhebe. Mit dieser Selbsterkenntniß steht nun aber ein Zweites in heiligem, unverletzlichem Bunde. Der Mensch kann nicht sobald die göttliche Würde seines Geistes erkannt haben, als er sich verpflichtet fühlen muß, diesen zum Herrscher in sich selbst zu erheben und alles Sinnliche ihm zu unterwerfen. Darum ist es auch Ein Befehl der Abraham zu Theil wird, Chaldäa und sein Vaterland, seine Verwandtschaft und das Haus seines Vaters zu verlassen (Genes. XII. 1.), unter welchen letztern Drei Philo den Körper, die Sinne und die Sprachfähigkeit verstanden wissen will, mit einem Worte alles Sinnliche und sinnlich Handeln, selbst das dem Geiste noch am nächsten Verwandte. In wie hohem Werthe bei dieser engen Verbindung mit der Tugend (denn diese besteht ja eben in dem Ausscheiden aus dem Sinnlichen) für Philo die Selbsterkenntniß gestanden haben müsse ist deßhalb einleuchtend und macht es nun auch klar, in welchem Sinne und aus welchen Gründen er die Erkenntniß ihrer selbst auf das Wiederholteste und Dringendste Denen empfiehlt, die nach höherer Wissenschaft und Tugend dürsten und warum er Bestimmungsgründe zu ihr überallher entlehnt, aus Mosis heiligen Aussprüchen, aus heidnischer Philosophen Lehre, ja, selbst aus der heidnischen Götter Orakeln. [496]) Indeß hielt er sich doch auch überzeugt, daß sich selbst die also entwickelte Tugend bei nur abrahamitischer Erkenntniß Gottes der Vollkommenheit nimmer rühmen

496) De somn. I. p. 573. sq. — de migrat. Abrah. p. 389. 416. sq.

dürfe. Und in der That war es auch sehr natürlich, daß Der, welcher den höchsten Gott nur noch erst in seinen Eigenschaften und Kräften, also immer noch selbst in Verbindung mit dem Sinnlichen kannte, niemals Letzteres als an sich verwerflich und Ersteres als allein wünschenswerth betrachten konnte. Darum, wenn er auch dem Göttlichen, was er außer sich erkannte und in sich wiedergefunden hatte, die vorzüglichste Stelle, die Oberherrschaft einräumte: so geschah Dieß doch noch nicht mit Rücksicht auf Gott, als solchen selbst, sondern da er diesen nur als einen bildenden und erhaltenden, also als einen gütigen und mächtigen kennen gelernt hatte, je nachdem der Tugendhafte das Eine oder das Andere hervorhob, aus Liebe zu Gott oder aus Furcht vor ihm.[497]) Beide Beweggründe begründeten nun aber die Tugend, die Philo verlangte, wenn gleich in verschiedenem Grade, wie wir alsbald sehen werden, doch immer nur unvollkommen. Denn so lange der Mensch dem Göttlichen nur höhern Werth und höhere Rechte, nicht allen Werth und alles Sein beilegte: so lange konnte er zwar Unterordnung des Sinnlichen unter das Göttliche in sich erzeugen, aber keine möglichst vollkommne Ausscheidung wie sie die philonische Speculation forderte. Hierzu war es nöthig, daß der Mensch das Göttliche, als an sich ohne allen Vergleich und ohne alle Verbindung mit dem Sinnlichen, rücksichtslos, zu erstreben aufstellte.

Diese Bemerkungen werden die nachfolgende Stelle erklären, so wie sie auch wieder von dieser bestätigt werden. Eben bei der allegorischen Deutung der 3 Personen, die dem Abraham erschienen seien, sagt Philo de **Abrah.** p. 367.: „Es gibt drei Arten menschlicher Lebensweise, von denen jede mit einer der erwähnten drei Personen zusammenhangt. Die vorzüglichste mit der mittleren, mit Dem, der in Wahrheit ist; die nach dieser mit der zur Rechten, der gütigen Kraft, welche Gott heißt; die dritte mit der zur andern Seite, der herrschenden,

497) De cherub. p. 118. — qd. Deus sit immutab. p. 303.

welche Herr heißt. Die vorzüglichſte Lebensweiſe beſchäftigt ſich nämlich mit Dem, der an ſich ohne irgend Etwas iſt, läßt ſich zu nichts Anderem hinziehen und beſchäftigt ſich ausſchließend mit der Verehrung des Einen, die übrigen werden dem Vater theils durch die gütige, theils durch die königliche Kraft empfolen. Das, was ich ſage," fügt Philo hinzu, „kommt auf Folgendes hinaus: Wenn Menſchen bemerken, daß Jemand unter dem Vorwande der Freundſchaft zu ihnen kommt um Vortheile zu erjagen: ſo ſehen ſie hinweg, wenden ſich ab und ſcheuen eine ſolche erheuchelte Schmeichelei und Freundſchaft als ſehr nachtheilig. Gott aber, an welchen kein Nachtheil hinanreicht, läßt Alle freundlich zu ſich kommen, die ſich auf irgend eine Weiſe vorgenommen haben ihn zu verehren, will überhaupt Niemanden von ſich hinwegweiſen, ſondern ruft Allen, die zu hören vermögen, Folgendes in die Seele: „„Der erſte Kampfpreis liegt Denjenigen vor, die mich wegen meiner ſelbſt verehren, die anderen, die ihretwegen, mögen ſie nun Gutes zu erlangen hoffen, oder erwarten, Befreiung von Züchtigungen zu erhalten. Denn wenn gleich die Frömmigkeit Dieſer lohnſüchtig und nicht unbeſtochen iſt: ſo befinden ſie ſich doch nichts deſto weniger innerhalb der göttlichen Ringmauern und irren nicht außerhalb derſelben umher.““

Ehe wir nun aber weiter mittheilen, wie Philo den Menſchen denn doch endlich zum höchſten Ziele menſchlicher Erkenntniß und Tugend fortgeleitet werden läßt: iſt es erforderlich, eine Bemerkung etwas näher zu beleuchten, die Philo an Darſtellung des Seelenzuſtandes, den er Abraham nennt, knüpft und auch ſonſt gern wiederholt, um unſre Verehrung, unſre Sehnſucht nach demſelben und die Geringſchätzung des uns jetzt zugetheilten Maßes Kräfte herbeizuführen. Bei Gelegenheit der Worte nämlich, daß Gott dem Abraham erſchienen ſei, macht Philo darauf aufmerkſam, daß der Menſch, welcher durch verſtändige, wiſſenſchaftliche, geiſtvolle Beobachtung der ihn umgebenden Welt zu eigner Erkenntniß des wahrhaft Göttlichen und mithin zu eigner Tugend gekommen ſei, doch ja nicht glauben ſolle, daß er dieß Göttliche durch ſei-

ne eigne Kraft gefunden habe, sondern sich immer erinnern möge, daß Dieß unmöglich sei, wenn ihm nicht das Göttliche selbst entgegentrete. [498])

Philo schloß keineswegs alle selbstthätige Kraft des Menschen bei Erringung des Göttlichen aus. Schon das bisher Gegebene würde Beleg dafür sein. Er forderte von dem Menschen, den er für die höhere Tugend fähig achtete, nicht nur äußere Makellosigkeit des Wandels (Noah), sondern er verlangte auch aufmerksame, mit Geist angestellte, durch wissenschaftliche Bildung geförderte Betrachtung der sinnlichen Welt (Abraham). Ja, es griff in die innersten Fugen seines philosophischen Gebäudes ein, die Rechte des Menschen auf selbstständige Kraft oder Freiheit, die Bedingung für jene selbstthätige Handlungsweise zu verwahren; denn von ihr aus nahmen ja wenigstens seine anthropologischen Speculationen ihren Anflug. Eben diese selbstbestimmende Kraft, dieser Abglanz des göttlichen Wesens hatte den Menschen den niedern Klassen irdischer Dinge enthoben, führte ihn in die Nähe der göttlichen Natur und erklärte ihn darum für fähiger als alles Andere, Gott zu erkennen, wie er ist. [499]) Philo war als Philosoph zum Freunde und zum Lobredner der Freiheit berufen.

Auch traten solchem selbstständig-freien Handeln die pantheistischen Lehren, daß Gott Alles sei und wirke, wie wir a. s. O. [500]) sahen, so lange nicht entgegen, als man sorgfältig genug zwischen dem Wesentlichen und Persönlichen genau unterschied und zwar nur Eine göttliche Wesenheit, aber mehre Potenzen festhielt, die selbstpersönlich an derselben Theil nähmen.

Es war mithin weder nöthig noch möglich, daß Philo, wenn er seine früheren Annahmen festhalten wollte, alle Mitwirkung des Menschen bei Erringung der höhern Erkenntniß

498) De Abrah. p. 361.
499) S. oben S. 296. ff.
500) S. S. 280. ff.

des Göttlichen und bei Erſtrebung der höhern Tugend ausſchloß und er beabſichtigte Dieß auch um ſo weniger, da er wenn ſchon nicht klar und durchgängig: ſo doch zuweilen wohl bemerkte, [501]) wie er im Gegenfalle der Unwiſſenheit und Bösartigkeit der Menſchen eben ſo gut die Verächtlichkeit und Verſchuldung, als der Weisheit und Tugend ihre Liebenswürdigkeit und ihr Verdienſt abgeſprochen und ſo doch zuletzt keinen andern Grund jener Unvollkommenheit als eben das Göttliche hätte nennen können, von dem er ſchon jedes Indifferente, ja, weniger Gute ſo fern hatte ſtellen wollen. Denn die Annahme, die er bisweilen um dieſer Folgerung zu entgehn hinſtellte, daß der Menſch, in wie weit er zum Böſen befähigt ſei, von untergeordneten göttlichen Weſen unvollkommen hervorgebracht worden ſei, würde, wenn ſie ſich auch philoſophiſch in das Syſtem des Philo hätte einfügen laſſen, [502]) doch der Sache nicht weſentlich abgeholfen haben, wie bereits oben einmal erwähnt ward. Ja, ſelbſt die Berufung auf die Materie, die er poſtulirt hatte, um in ihr alle Unvollkommenheit des Vorhandenen zu erledigen, konnte ihm hier nicht helfen; denn er konnte doch nimmer die Materie an ſich als Träger der Unvollkommenheit nennen, indem dieſe, wie er zu wiederholten Malen ausſpricht und wie Dieß in der ganzen philoſophiſchen Anſicht, die er ſich über die Materie gebildet hatte, nothwendig begründet lag, niemals als an ſich und unverbunden mit Andern ſeiend oder wirkend (oder vielmehr hemmend) gedacht werden konnte. Und als ſolche hätte ſie angenommen werden müſſen, ſobald das mit ihr Verbundene durchgängig indifferent war für Schuld und Verdienſt, für Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Jede menſchliche Thorheit und Sünde würde alſo doch, da die Materie an ſich nicht wirkſam ſein konnte, immer wieder an das Urgöttliche angeſtreift ſein und dieß befleckt haben,

501) S. oben S. 325. f.

502) Was aber nicht der Fall war, ſ. über dieß Alles oben S. 322. ff.

ſobald das mit der Materie zum Menſchen verbundene Göttliche nicht ſeine eigenthümliche ſelbſtbeſtimmende Kraft übt, ſondern in dieſem vielmehr ausſchließlich das Urgöttliche ſich wirkſam geäußert hätte.[503])

Aus dieſen Bemerkungen ergibt ſich, daß wir die Stellen Philo's fälſchlich auf eine völlige Paſſivität deuten würden, in welchen er behauptet, daß dem Menſchen, der ſich zu einiger Erkenntniß des Göttlichen erhoben habe, dieſes vielmehr ſelbſt erſchienen ſei, als daß er es auffände, daß er ſeine Bekehrungen über daſſelbe vielmehr der göttlichen Gnade verdanke, die ihm entgegengetreten ſei, als ſeinen Bemühungen u. dgl. m. Er will in ſolchen Aeußerungen bloß den Irrthum Derer zurückweiſen und die Anmaßung Derer unterdrücken, die ſich einbilden, wenigſtens durch einen zweckmäßig weiſen Gebrauch ihrer Kräfte, — wenn ſie auch deren Beſitz von der göttlichen Gnade ableiten — die eigentlichen und wahren Begründer ihrer Weisheit und ihrer Tugend geworden zu ſein; eine Anſicht, die dem Philo in doppelter Hinſicht als eine irrthümliche Anmaßung bei Beurtheilung des Verhältniſſes der göttlichen Mitwirkung zu den Kräften des Menſchen erſchien, wenn ſich letzterer thatſächlich zur höhern Weisheit und Tugend heranbilde, indem auch außerdem, daß Gott in ſo fern überhaupt als Urquell aller ſolchen menſchlichen Vollkommenheit zu betrachten ſei, als er dieſen erſt durch das Ueberhauchen ſeines Geiſtes zu ihr befähigte,[504]) ihm noch ein doppelter Einfluß zugeſtanden werden müſſe, durch welchen immer noch erſt menſchliche Annäherung an das Göttliche möglich oder doch wirklich werde.

Einmal war es an ſich klar, daß dem Menſchen alle ſein Streben nach höherer Einſicht und Vollkommenheit

503) Es iſt dieß ganz Dem analog, was wir über die nothwendige Unterſcheidung der göttlichen Kräfte von dem Urgöttlichen ſelbſt erwähnten, S. 269. Note 274.

504) S. oben S. 301. ff.

durch wiſſenſchaftliche Erkenntniß dieſer ſinnlichen Welt Nichts geholfen haben würde, wenn nicht eben dieſe ſinnliche Welt auf göttliche Veranſtaltung ſo eingerichtet geweſen wäre, daß ſie den Menſchen zu tieferer Erkenntniß des Göttlichen hingeleitet hätte,[505]) oder, damit ich mit Philo's Worten rede, wenn der Menſch nicht durch die himmliſche Speiſe und das göttliche Licht[506]) der Sophia und des Logos hierbei genährt und erleuchtet worden wäre.[507]) Eine klare Anſicht über die Sophia und

---

505) Dieß öfter in dem allgemeinen Satze ausgeſprochen, daß der Menſch nicht würde zu Gott gelangen können, wenn ihn nicht Gott zu ſich zöge, ſ. leg. alleg. III. p. 100.: *εἰ γὰρ μὴ δυνατῶς πρὸς ἑαυτὸν ἐκάλεσε τὸν ἐκέτην λόγον, οὐκ ἂν ἀνέβη.*, de plant. N. p. 217. — de Abrah. p. 361., oder in der andern Form, daß der Menſch eben erſt durch die göttlichen Eigenſchaften zu Gott gelange de somn. I. p. 576. — qd. Deus sit immut. p. 310. In der Stelle de migrat. Abrah. p. 415. Beides verbunden: *ὃ ἑπόμενος θεῷ* (der ihn nothwendig zu ſich ziehn muß, mit Bezug auf die Stelle Exod. XXXIII. 15.) *κατὰ ἀναγκαῖον συνοδοιπόροις χρῆται τοῖς ἀκολούθοις αὐτοῦ λόγοις.*

506) *πάλλευκος πότος* leg. alleg. II. p. 1103., *νᾶμα πότιμον σοφίας* de poster. C. Mg. T. I. p. 249. u. Aehnl., *ἀναύγασμα θεῖον* leg. alleg. III. p. 61., *θεῖον φῶς* ibid. p. 80. Daher auch der dem Philo ſehr geläufige Ausdruck *ἐπομβρεῖν τὰς ἀρετάς, τὴν ἐπιστήμην* u. Aehnl. qd. Deus sit immut. p. 315. Vergl. hiermit noch den *οὐράνιος ὑετός* de migrat. Abrah. p. 403. und den Ausdruck *πότιμοι λόγοι* de nomin. mutat. p. 1062.

507) Wie auch in dieſem Betrachte (ſ. oben S. 259. Note 259.) der Logos als geſammte göttliche Mittelkraft und dann auch natürlich die Logi in ihrem Wirkungskreiſe als Erzengel und Engel erſchienen (vergl. leg. alleg. III. p. 93. — de post. C. Mg. T. I. p. 243. — qd. D. sit immut. p. 316. — qu. rer. div. haer. p. 509.): ſo findet hierin zum Theil (ſ. S. 208. N. 162.) die Bezeichnung des Logos als eines Propheten oder Interpreten (des göttl. Geſetzes) und eines Prieſters oder Hohenprieſters Gottes (de somn. I. p. 596.), der das Göttliche lehrt, qd. D. sit immutab. p. 313., hierdurch die Tugend fördert und das Laſter tilgt, leg. alleg. III. p. 101., *ἱκέτης* de migrat. Abrah. p. 406., ihre Deutung. Vergl. ibid.

kennen, die ſein Tugendſtreben mannichfach ſonſt noch fördernte, d. h. ſeinen freien Willen durch weiſe und gütige Regierung der ſonſtigen Gegenſtände der ſinnlichen Welt warnend und aufmunternd, belohnend oder beſtrafend für das ewige und wahre Gute zu gewinnen ſuchte. Denn die göttliche Regierung der Welt, vermöge welcher er Alles, was in ihr iſt, nach ſeinen Zwecken leiten könne,[509]) war in den göttlich erhaltenden Kräften der gnädigen und geſetzgebenden ſchon feſtgeſtellt;[510]) die Regierung Gottes aber für ſolche Vervollkommnung der menſchlich-vernünftigen Seele eines Theils in der Vorſehung oder der dem Schöpfer natürlichen Fürſorge für das Geſchaffene überhaupt,[511]) andern Theils

---

ſchieht), indem ſelbſt die ſcheinbarſte Stelle, welche dafür vorgebracht werden könnte, qd. deter. potiori insid. p. 176. nur die Identität der Wirkungsart, nicht die des Wirkungskreiſes und der Perſönlichkeit beweiſt. — Nun wird endlich wol auch eine ſehr ſeltſame bildneriſche Redeweiſe an ſich klar ſein, die ſich bei Philo findet und ſcheinbar ganz unverſtändlich iſt. Er behauptet nämlich zu den wiederholteſten Malen, daß Gott (das Göttliche) die Weiber der Menſchen (unter denen er die Tugenden verſteht) befruchte, daß ſie gebären. Die Menſchen können bloß Liebhaber der Tugenden ſein, Gott erſt macht ſie zu Müttern leg. alleg. III. p. 94., beſonders de cherub. p. 114. 116.

509) *Οἷα γὰρ ἡνίοχος ἡνιῶν καὶ κυβερνήτης οἰάκων ἐπειλημμένος ἄγει ᾗ ἂν ἐθέλῃ κατὰ νόμον καὶ δίκην ἕκαστα μηδενὸς προσδεόμενος ἄλλου· πάντα γὰρ θεῷ δύνατα* de opif. m. p. 9. — Gott als Regent zu wiederholten Malen *ὁ τῷ ὄντι ἄρχων καὶ ἡγεμὼν εἷς ὁ θεὸς* de cherub. p. 122., *παντηγεμὼν* de post. C. N. T. I. p. 227., *κυβερνήτης, ἡγεμὼν τῶν ἁπάντων* de opif. m. p. 31., *πηδαλιοῦχος, ἡνίοχος, ποιμὴν καὶ βασιλεὺς* de agric. p. 195. — de conf. ling. p. 328. 34. 45. — de decal. p. 765., *πρῶτος καὶ μόνος τῶν ὅλων βασιλεὺς* de post. C. Mg. T. I. p. 244. *στρατάρχης* de decal. p. 751.

510) De plant. N. p. 226.

511) Gott als vorſehender oder für beſtimmte Zwecke das All regierender Herrſcher *ἐπίτροπος ἐπιστήμων* qd. D. sit immut. p. 297., *ἔφορος καὶ δίοπος* de just. p. 730., *τὰ πάντα προμηθού-*

Theils in dem höchſten Werthe jener, vermöge deſſen ſie nicht nur über alles Andre hinausragte, ſondern als allein rein gött-

---

μηθουμένη φύσις qd. Deus s. imm. p. 304. — leg. alleg. I. p. 45., σωτὴρ de agric. p. 199. — de nom. mut. p. 1052. Die göttliche πρόνοια, προμήθεια (leg. alleg. I. p. 45. — de nomin. mutat. p. 1052.), ἐπίσκεψις (de agric. p. 194.) je heilſamer ſie für menſchliche Tugend und je nothwendiger ſie für Erreichung des Weltplans Gottes mit den Menſchen (wovon ſpäter) erſchien: deſto öfter erwähnt. Kurz beſtimmt und in das natürliche Verhältniß zum Schöpfer geſtellt erſcheint ſie de opif. m. p. 2.: ὃν (κόσμον) οἱ φάσκοντες ὡς ἔστιν ἀγέννητος λελήθασι τὸ ὠφελιμώτατον καὶ ἀναγκαιότατον τῶν εἰς εὐσέβειαν ἡκόντων ὑποτεμνόμενοι τὴν πρόνοιαν. Τοῦ μὲν γὰρ γεγονότος ἐπιμελεῖσθαι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν αἰρεῖ λόγος· καὶ γὰρ πατὴρ ἐκγόνων καὶ δημιουργὸς τῶν δημιουργηθέντων στοχάζεται τῆς διαμονῆς· καὶ ὅσα μὲν ἐπιζήμια καὶ βλαβερὰ μηχανῇ πάσῃ διωθεῖται, ὅσα δ' ὠφέλιμα καὶ λυσιτελῆ πάντα τρόπον ἐκπορίζειν ἐπιποθεῖ., de decal. p. 751.: κυβερνήτης, ὃς οἰκονομεῖ σωτηρίως αἰεὶ τὰ σύμπαντα. — Philo hatte über die Vorſehung ein beſonderes Buch verfaßt, was uns faſt nur noch in einer alten latein. Ueberſetzung, (ſ. S. 110. N. 13.) in einigen vorzüglichen Theilen jedoch auch noch griechiſch von Eusebius in ſeiner praeparat. evangel. VIII. 13. erhalten iſt, ſ. die Fragm. bei Mangey T. II. p. 634. sqq. — Uebrigens konnten alle dieſe Bezeichnungen Gottes als Regenten, und als vorſehenden Regenten in vollkommener Analogie, mit Denen, die ihn als Schöpfer bezeichneten, jetzt dem höchſten Gotte ſelbſt, jetzt dem Logos oder den Logis (denen auch in dieſer Rückſicht der einmal auch für ſie fixirte Name Erzengel oder Engel beigelegt ward, ſ. oben S. 259. Note 259. vergl. mit leg. alleg. I. p. 98. sq.), jetzt den beiden Kräften der Güte und der Macht, oder auch den ihnen untergebenen der gnädigen und geſetzgebenden in gleichem Sinne beigelegt werden, indem immer das Höhere das Niedere umfaßte. Vergl. hierzu mit den oben erwähnten Stellen und namentlich mit de conf. ling. p. 328. 345. in Betracht des Logos die St. de cherub. p. 114.: ὁ πηδαλιοῦχος καὶ κυβερνήτης τοῦ παντὸς λόγος., de migrat. Abrah. p. 389.: λόγος οὗ καθάπερ οἴακος ἐνειλημμένος ὁ τῶν ὅλων κυβερνήτης πηδαλιουχεῖ τὰ σύμπαντα., de prof. p. 465. — de conf. ling. p. 336. u. 45. sq., in Betreff der vorſehenden und regierenden Kräfte de cherub. p. 113. und die Aeußerungen, daß es Gott unan-

kennen, die sein Tugendstreben ma[illegible]
noch förderte, d. h. seinen freien Wil[illegible]
gütige Regierung der sonstigen Gegenstä[illegible]
warnend und aufmunternd, belohnend [illegible]
ewige und wahre Güte zu gewinnen [illegible]
liche Regierung der Welt [illegible]
was in ihr ist, nach seinen Z[illegible]
in den göttlich erhaltenden [illegible]
gebenden schon festgestellt; [illegible]
solche Vervollkommnung [illegible]
eines Theils in der Vo[illegible]
türlichen Fürsorge für [illegible]

[illegible] bei.
[illegible]ern göttlichen
[illegible], was nicht ganz
[illegible]eutung auf jene nicht als
[illegible] werden kann): immer mußten
schieht), i[illegible] gedacht werden, indem in Wahrheit
gebracht [illegible] auch wesentlichere Unvollkommenheit mit
die Id[illegible]atten, die sich mit dem diesen herbeiführenden
ses[illegible], den Frommen hülfreich beizustehen, nicht vertragen
au[illegible] würde. Auch spricht Dieß Philo in der bezeichneten St.
[illegible]stimmt aus. Er redet von den 3 göttl. Naturen, die dem
Abraham zu Mamre erschienen seien (Genes. XVIII. 1. ff.) und
sagt: τεράστιον δὲ καὶ τὸ μὴ πεινῶντας πεινώντων καὶ μὴ ἐσθίοντας ἐσθιόντων παρέχειν φαντασίαν. Ἀλλὰ ταῦτά γε ὡς ἀκόλουθα· τὸ δὲ πρῶτον ἐκεῖνο τερατωδέστατον ἀσωμάτους ὄντας τούτους σώματος εἰς ἰδέαν ἀνθρώπων μεμορφῶσθαι, χάριτι τῇ πρὸς τὸν ἀστεῖον. (vergl. de vita Mos. I. p. 609. u. oben S. 312. N. 374.) — Es ist hierbei noch Eine Behauptung Philo's zu besprechen, die öfters wiederkehrt und nach dem Gesagten Anstoß erregen könnte. Er spricht sich nämlich zuweilen, z. B. leg. alleg. III. p. 93. dahin aus, daß Gott das Gute an sich, das ursprüngliche Gute (τὰ προηγούμενα ἀγαθὰ) selbst, das fernere, d. h. die Abwendung des übel Gewordenen (τὰ δεύτερα, ὅσα περιέχει κακῶν ἀπαλλαγήν) durch seine Kräfte wirke. Diese Behauptung ist vom philonischen Standpunkte aus in so fern verständlich und wahr, als natürlich eine Alteration Gottes zu göttlichen Kräften nur durch vorliegenden Mangel am Göttlichen (der Materie) erregt werden konnte und wo der Gegenstand des göttlichen Wirkens selbst ein rein göttlicher gewesen wäre, eben auch Gott selbst und nicht seine Kräfte gewirkt haben würden.

[112]) Dieſe Anerkennung, wie ſie dem Men-
e Anſicht über den Werth ſeiner Tugend

a denkbare erneuerte Ausgießung des
Menſchen und eine hierdurch erhöhte
enſchen dem philoniſchen Ideen-
q fremd gegenüber. Eine ſol-
ns und Gottesökonomie zer-
n Univerſum eben auch
chen Geiſtesanlagen vor-
en. Eine ſpätere willkührliche
agen würde darum in alle Wege
, und da ſie doch immer nur theilweis
n die göttliche Gerechtigkeit hart angeſtoßen
atte in ſolchem Falle die Philoſophie, welche
en ſollte, den Menſchen auf eine ſeinen natürlichen
eiten angemeſſene Weiſe zur Gotteswürdigkeit zu erhe-
n, Wahrheit und Werth verlohren. Eine ſolche weitere Aus-
gießung kennt nun auch Philo nicht; vielmehr iſt der Unterſchied
des geiſtigen Elements im Menſchen Folge ſeines eignen Thuns
und Treibens. Der Weiſe, der den Körper entfernt und den
göttlichen Geiſt in reinerer Klarheit in ſich leben und mithin in
vollkommnerer Kraft in ſich wirken läßt, iſt eben als ſol-
cher des göttlichen Geiſtes vorzüglich theilhaftig; während die-
ſer ſich deſto weiter zurückzieht, je engere Vertrautheit der
Menſch mit dem Körperlichen eingeht, de gigant. p. 287.:
πνεῦμα θεοῦ — — ἀκήρατος ἐπιστήμη, ἧς πᾶς ὁ σοφὸς εἰκότως μετέχει., p. 288.: *αἴτιον τῆς ἀνεπιστημοσύνης μέγιστον ἡ σὰρξ καὶ ἡ πρὸς σάρκα οἰκείωσις καὶ αὐτὸς δὲ ὁμολογεῖ* (Moſes Genes. VI. 3.) *φάσκων διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας μὴ δύνασθαι τὸ θεῖον πνεῦμα καταμεῖναι.*, p. 290.: *ἠρεμήσομεν ἀδικοῦντες, ἵνα καὶ τὸ σοφίας πνεῦμα θεῖον μὴ ῥᾳδίως μεταναστὰν οἰκήσηται, πάμπολυν δὲ χρόνον καταμείνῃ παρ' ἡμῖν.* Von einer anderweiten Mittheilung des Geiſtes durch Gott konnte demnach nur in dem mittelbaren Sinne die Rede ſein, als der Menſch durch die vorſehende göttliche Gnade angeregt werden mochte, das Göttliche in ſich ſtärker hervor-
treten zu laſſen. Vergl. de gigant. p. 287. Wenn es nun doch an einigen St. heißt, daß der Geiſt Gottes über einen Menſchen gekommen ſei (*ἄνθρωπος καταπνευσθεὶς καὶ ἐπιθειάσας* de Mos. II. p. 695., *θεοφόρητος* ibid. p. 690., *κατακωχὴ ἱερωτάτη* ibid. I. p. 645.), daß dieſer jenem früher Unbekanntes

lichen Weſens und mithin als allein fähig zur höchſten Vollkommenheit zu gelangen, eine vorzügliche göttliche Berückſich-

---

ſtändig ſein würde, unmittelbar für das Geſchaffene zu ſorgen de conf. ling. p. 345., auch die ſinnliche Schwäche die Majeſtät des Urweſens zu ertragen unvermögend ſei de somn. I. p. 586. Auch iſt oben bereits erwähnt worden, daß Philo auch die Luftgeiſter als Potenzen betrachtete, welche die Anſtalten der göttlichen Vorſehung durchführten (ſ. S. 312. f.). — Selbſt den perſönlichen Umgang dieſer vorſehenden Potenzen mit den Menſchen, die hierdurch gefördert werden ſollen, läßt Philo auf Grund der Theophanien des A. T. ſtehen, ſ. beſ. de Abrah. p. 366. Mögen nun an d. St. die höhern göttlichen Kräfte oder Luftgeiſter verſtanden werden, was nicht ganz klar iſt (da die ſpätere allegoriſche Deutung auf jene nicht als unbedingte Norm angeſehen werden kann): immer mußten ſie unter Scheinkörper gedacht werden, indem in Wahrheit materialere Körper auch weſentlichere Unvollkommenheit mit ſich gebracht hätten, die ſich mit dem dieſen herbeiführenden Wunſche, den Frommen hülfreich beizuſtehen, nicht vertragen haben würde. Auch ſpricht Dieß Philo in der bezeichneten St. beſtimmt aus. Er redet von den 3 göttl. Naturen, die dem Abraham zu Mamre erſchienen ſeien (Genes. XVIII. 1. ff.) und ſagt: τεράστιον δὲ καὶ τὸ μὴ πεινῶντας πεινώντων καὶ μὴ ἐσθίοντας ἐσθιόντων παρέχειν φαντασίαν. Ἀλλὰ ταῦτά γε ὡς ἀκόλουθα· τὸ δὲ πρῶτον ἐκεῖνο τερατωδέστατον ἀσωμάτους ὄντας τούτους σώματος εἰς ἰδίαν ἀνθρώπων μεμορφῶσθαι, χάριτι τῇ πρὸς τὸν ἀστῶν. (vergl. de vita Mos. I. p. 609. u. oben S. 312. N. 374.) — Es iſt hierbei noch Eine Behauptung Philo's zu beſprechen, die öfters wiederkehrt und nach dem Geſagten Anſtoß erregen könnte. Er ſpricht ſich nämlich zuweilen, z. B. leg. alleg. III. p. 93. dahin aus, daß Gott das Gute an ſich, das urſprüngliche Gute (τὰ προηγούμενα ἀγαθὰ) ſelbſt, das fernere, d. h. die Abwendung des übel Gewordenen (τὰ δεύτερα, ὅσα περιέχει κακῶν ἀπαλλαγήν) durch ſeine Kräfte wirke. Dieſe Behauptung iſt vom philoniſchen Standpunkte aus in ſo fern verſtändlich und wahr, als natürlich eine Alteration Gottes zu göttlichen Kräften nur durch vorliegenden Mangel am Göttlichen (der Materie) erregt werden konnte und wo der Gegenſtand des göttlichen Wirkens ſelbſt ein rein göttlicher geweſen wäre, eben auch Gott ſelbſt und nicht ſeine Kräfte gewirkt haben würden.

tigung anſprach. [512]) Dieſe Anerkennung, wie ſie dem Menſchen eine demüthigere Anſicht über den Werth ſeiner Tugend

512) Dagegen ſtand eine etwa denkbare erneuerte Ausgießung des göttlichen Geiſtes über die Menſchen und eine hierdurch erhöhte natürliche Tugendkraft des Menſchen dem philoniſchen Ideenkreiſe ohne freundliche Berührung fremd gegenüber. Eine ſolche würde ihm die innere Menſchen- und Gottesökonomie zerrüttet haben. Gott wollte ja in dem Univerſum eben auch Menſchen mit den ihnen eigenthümlichen Geiſtesanlagen vorhanden ſehen und zu ſich heranbilden. Eine ſpätere willkührliche Erhöhung dieſer geiſtigen Anlagen würde darum in alle Wege an die göttliche Weisheit, und da ſie doch immer nur theilweis hätte ſein können, an die göttliche Gerechtigkeit hart angeſtoßen ſein. Auch hätte in ſolchem Falle die Philoſophie, welche dahin ſtreben ſollte, den Menſchen auf eine ſeinen natürlichen Fähigkeiten angemeſſene Weiſe zur Gotteswürdigkeit zu erheben, Wahrheit und Werth verlohren. Eine ſolche weitere Ausgießung kennt nun auch Philo nicht; vielmehr iſt der Unterſchied des geiſtigen Elements im Menſchen Folge ſeines eignen Thuns und Treibens. Der Weiſe, der den Körper entfernt und den göttlichen Geiſt in reinerer Klarheit in ſich leben und mithin in vollkommnerer Kraft in ſich wirken läßt, iſt eben als ſolcher des göttlichen Geiſtes vorzüglich theilhaftig; während dieſer ſich deſto weiter zurückzieht, je engere Vertrautheit der Menſch mit dem Körperlichen eingeht, de gigant. p. 287.: *πνεῦμα θεοῦ — — ἀπήρατος ἐπιστήμη, ἧς πᾶς ὁ σοφὸς εἰκότως μετέχει.*, p. 288.: *αἴτιον τῆς ἀνεπιστημοσύνης μέγιστον ἡ σὰρξ καὶ ἡ πρὸς σάρκα οἰκείωσις καὶ αὐτὸς δὲ ὁμολογεῖ* (Moſes Genes. VI. 3.) *φάσκων διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας μὴ δύνασθαι τὸ θεῖον πνεῦμα καταμεῖναι.*, p. 290.: *ἠρεμήσομεν ἀδικοῦντες, ἵνα καὶ τὸ σοφίας πνεῦμα θεῖον μὴ ῥᾳδίως μετανασταν οἰκήσηται, πάμπολυν δὲ χρόνον καταμείνῃ παρ' ἡμῖν.* Von einer anderweiten Mittheilung des Geiſtes durch Gott konnte demnach nur in dem mittelbaren Sinne die Rede ſein, als der Menſch durch die vorſehende göttliche Gnade angeregt werden mochte, das Göttliche in ſich ſtärker hervortreten zu laſſen. Vergl. de gigant. p. 287. Wenn es nun doch an einigen St. heißt, daß der Geiſt Gottes über einen Menſchen gekommen ſei (*ἄνθρωπος καταπνευσθεὶς καὶ ἐπιθειάσας* de Mos. II. p. 695., *θεοφόρητος* ibid. p. 690., *κατακωχὴ ἱερωτάτη* ibid. I. p. 645.), daß dieſer jenem früher Unbekanntes

empfahl, löſ'te dann auch zugleich die Zweifel, die ſich oft genug aus dem Vorhandenſein unverkennbar trüber Seiten,

---

eröffnet, er ihn zu prophetiſcher Würde und Wirkſamkeit (ἐνθουσιασμὸς προφητείας de Mos. II. p. 692.) erhoben habe (πνεῦμα προφητικὸν de Mos. I. p. 645.) u. dgl. m.: ſo iſt hier wohl zu bemerken, daß auch in dieſer St. nur immer von dem Geiſte Gottes im Menſchen die Rede ſei, der dann ſolches Alles wirkt, wann der Menſch aus ſich ſelbſt heraus gegangen iſt und im gleichweſentlichen Umgange mit Gott lebt de Mos. II. p. 690. Moſes οὐκ ἔτι ὢν ἐν ἑαυτῷ θεοφορεῖται καὶ θεσπίζει rell. ſ. oben S. 58. N. 34. u. S. 334. N. 407. Der nun nicht mehr menſchliche Gottesgeiſt im Menſchen erſcheint nun aber hierbei auch natürlich in einer der menſchlichen entgegenſtehenden Thätigkeit; der Menſch ſagt und vollführt dann nichts mehr ihm Eigenthümliches, ſondern der in ihm zur Gottgleichheit geläuterte Geiſt iſt das Agens auf den Totalmenſchen. qu. rer. div. haer. p. 517. — de speciall. legg. Mang. II. p. 343.: προφήτης οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται. Jener iſt nur Interpret Gottes (der in ihm iſt) de monarch. I. p. 820. — de praem. ac poen. p. 918., obſchon auf der andern Seite doch immer ein gewiſſes (wenigſtens ſonſt menſchliches) Individuum die Prophetie ausſprach und ſich in ſo fern die göttliche Prophetie mit menſchlicher Anſicht identificiren mußte. Die wichtige Stelle, in welcher ſich Philo hierüber erklärt iſt de Mos. II. p. 693.: ἐφ' οἷς ἀγγελλομένοις καὶ ἅμα ὁρωμένοις (daß am Tage vor dem Sabbath das doppelte Maß Mannah herabfiel und das hiervon aufgehobene nicht verdarb) καταπλαγεὶς Μωσῆς οὐκ ἐστοχάσατο μᾶλλον ἢ θεοφορηθεὶς ἐθέσπισε τὴν ἑβδόμην. Ἐῶ λέγειν ὅτι καὶ τοιαῦται εἰκασίαι συγγενεῖς προφητείας εἰσίν· ὁ γὰρ νοῦς οὐκ ἂν οὕτως εὐσκόπως εὐθυβόλησεν, εἰ μὴ καὶ θεῖον ἦν πνεῦμα τὸ ποδηγετοῦν πρὸς αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν. Vergl. oben S. 58. Note 34. Es iſt eine innere Ausgießung des Geiſtes, eine innere Offenbarung, ein inneres erleuchtet und ergriffen Werden, eine innere Befruchtung des Menſchengeiſtes durch den Gottesgeiſt in ihm. Natürlich findet ſie nun aber nur bei Guten Statt, in denen der Bedingung Genüge geleiſtet wird. Daher nur der Gute, und zwar dieſer als ſolcher, in Wahrheit ein Prophet ſein mag. qu. rer. div. haer. p. 517.: παντὶ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ ὁ ἱερὸς λόγος προφητείαν μαρτυρεῖ. Indeß iſt es auch hier nicht außer Acht zu laſſen, daß die menſchliche Güte oder Tugend für Philo eine weſentliche war und durch beſtimmte Thathandlungen

die dieſe Welt aufweiſ't, [513]) und aus der ſo häufigen und ſichtlichen Unverhältnißmäßigkeit ſittlichen Werths und welt-

---

der Askeſe erreichbar blieb, weßhalb denn auch Bileam von dieſem Gottesgeiſte getrieben erſcheinen kann. Doch iſt es überhaupt erſichtlich, daß dem Philo die ganze Erzählung über Bileam (Num. XXII. 1. ff.) mannichfach unbequem war und während er einmal (de vita Mos. I. p. 644.) behauptet, daß dieſer nur vorgegeben habe, Jehovah zu ſehen, läßt er ihn doch bald darauf (p. 645.) vom göttlichen Geiſte ergriffen werden: ἔξω δὲ προελθὼν ἔνθους αὐτίκα γίνεται προφητικοῦ πνεύματος ἐπιφοιτήσαντος rell. — Wenn nun aber hiernach eine Ausgießung des göttlichen Geiſtes über die Menſchen unmittelbar durch Gott keine Statt haben konnte: ſo blieb doch immer die Möglichkeit, ja, die unter gewiſſen Umſtänden eintretende Nothwendigkeit einer Offenbarung in ihren Rechten ungekränkt und ſtieß weder an die Weisheit, noch an die Gerechtigkeit Gottes an, ſo lange jene Offenbarung als eine zunächſt nur perſönliche und durch erlangte perſönliche Würdigkeit verdiente war. Dieß war ſie aber bei den Alexandrinern in ſich nothwendiger Weiſe, da nur der Vollkommene und Gottgleiche in einige Berührung mit Gott treten konnte. Indeſſen ſchwindet der Werth einer ſolchen hiſtoriſchen Offenbarung ſtets, weil natürlich, in dem Maße, in welchem der Menſch ſich einer innern Offenbarung, eines innern Lichts rühmen kann. Wie chriſtliche Secten ähnliche Erſcheinungen darbieten: ſo trat auch bei den Alexandrinern der Werth aller ſolchen Offenbarung aus dieſem Grunde zurück. Sie wurde jedoch nicht ganz aufgegeben und es wird von Philo zu den wiederholteſten Malen gerühmt, daß Gott Moſe αὐτοπροσώπως das Göttliche mitgetheilt habe, z. B. de decal. p. 768., theils, weil ein ſolcher Verkehr nun philoſophiſch gerechtfertigt war, theils, weil das beſondere göttliche Anſehen des Geſetzgebers einmal feſtgewurzelt daſtand und endlich doch auch noch mit Nutzen, ja, Nothwendigkeit gegen Juden und Heiden feſtzuhalten war, die dieſe philoſophiſche Methode etwa überhaupt nicht anerkannten oder doch nicht im jüdiſchen Geſetzgeber realiſirt glaubten.

513) Nur dieſe phyſiſchen Uebel hat die philon. Theodike zu rechtfertigen, die moraliſchen, ſo lange ſie die Freiheit als nothwendig und als unzertrennlich von der Möglichkeit der letztern feſthielt, nicht (ſ. oben S. 325.). Jene phyſiſchen Uebel, d. h. die ſinnlichen Schmerzen und das Mühen ſelbſt um die nothwen-

lichen Glücks den ſchwankenden Gemüthern ungekräftigter Frommen aufdrangen und ſie beunruhigten. Jene Uebel erſchienen nun als kräftige Hülfsmittel für die Seelenſeligkeit der Menſchen in der weiſen Hand des Höchſten, der im Kleinen ſtrafte, um im Großen zu ſegnen; [514]) jene Ungleichheit in

---

digen Lebensbedürfniſſe ließen allerdings vom philoniſchen Standpunkte aus fragen: warum in ihnen auch außer den mit der menſchlichen Natur weſentlich verwachſenen Störungen des Gotteslebens andere und, wie es ſchien, vermeidliche zugefügt ſeien?

514) Daher fand der Menſch, als er dieſe Welt ſündenlos betrat, Alles auf das Herrlichſte ihm bereitet (ſ. S. 305.); darum trübte ſich auch die Schöpfung in Schmerzen und Mühe im Gegenbilde der ſündigenden Menſchheit; darum ſteht es zu hoffen, daß wenn einmal der Menſch die Sünde in ihrer wahren Geſtalt erkennt und ſie verläßt die Zeit zurückkehre, in welcher die Welt willig und freundlich Alles bietet, weſſen er nur immer bedarf. Man ſieht, wie bei ſolcher Auffaſſung die Erinnerungen an eine ſelige Vergangenheit im paradieſiſchen Kindesalter der Menſchheit und die Hoffnung auf deren Wiederkehr in des Meſſias Reiche; die unfreiwillige (*οὐχ ἑκοῦσα* Rom. VIII. 20.) d. h. nicht weſentliche Unterwerfung der Natur unter das Verderben in Folge der erſten menſchlichen Sünde und die Sehnſucht derſelben nach Erlöſung bei der Offenbarung der Herrlichkeit vollendeter Tugend eine philoſophiſche Unterlage und ethiſche Bedeutſamkeit gewinnt. Ueber die meſſianiſchen Hoffnungen, die ſich hieran knüpften, ſ. die 3te Abtheil. Die Hauptſtelle, welche dieſes ganze Gebiet umfaßt und die ich deßhalb vollſtändiger mittheile, iſt de mundi opif. p. 17. 18.: *ἅμα τῇ πρώτῃ γενέσει τὰς εἰς τὸ ζῆν παρασκευὰς ἁπάσας εὗρεν ὁ ἄνθρωπος εἰς διδασκαλίαν τῶν ἑπομένων· μόνον οὐκ ἄντικρυ βοώσης τῆς φύσεως, ὅτι μεμούμενοι τὸν ἀρχηγέτην τοῦ γένους* (doch natürlich dieſen auch nur in ſeinem erſten unſündlichen Zuſtande) *ἀπόνως καὶ ἀταλαιπώρως ἐν ἀφθονωτάτῃ διαίτῃ καὶ ἀπορίᾳ τῶν ἀναγκαίων διάξουσι. Τοῦτο δὲ συμβήσεται ἐὰν μήτε αἱ ἄλογοι ἡδοναὶ ψυχῆς δυναστεύσωσι, γαστριμαργίαν καὶ λαγνείαν ἐπιτειχίσασαι, μήτε αἱ δόξης ἢ ἀρχῆς ἢ χρημάτων ἐπιθυμίαι τὸ τοῦ βίου κράτος ἀνάψωνται, μήτε στείλωσι καὶ κάμψωσι διάνοιαν αἱ λύπαι, μηδ' ὁ ταχὺς σύμβουλος φόβος τὰς ἐπὶ τὰ σπουδαῖα τῶν ἔργων ὁρμὰς ἀναχαιτίσῃ, μητ' ἀφροσύνη καὶ δειλία καὶ ἀδικία καὶ τὸ τῶν ἄλλων κακῶν ἀμήχανον πλῆθος ἐπίθηται. Νυνὶ δὲ πεν-*

keiner Weiſe mehr verletzend, da es doch immer die höchſte, Alles vorſehende Weisheit Gottes klärer zu beurtheilen vermochte, wie hier das herbere Einſchreiten, dort der freundliche

---

των, ὅσα λέλεκται, παρευημερησάντων — — — ἁπαντᾷ δίκη προσήκουσα τιμωρὸς ἀσεβῶν ἐπιτηδευμάτων. Ἔστι δ' ἠδικηκότων εἰς κόλασιν τὰ τῶν ἀναγκαίων δυσπόριστα, μόλις γὰρ ἀνατέμνοντες τὰ πεδία καὶ πηγῶν ῥεῖθρα καὶ ποταμῶν ἐποχετεύοντες σπείροντές τε καὶ φυτεύοντες καὶ τὸν γεωπόνον κάματον μεθ' ἡμέραν καὶ νύκτωρ ἀτρύτως ἐκδεχόμενοι δι' ἔτους συγκομίζουσι τὰ ἐπιτήδεια· καὶ ταῦτ' ἐστιν ὅτε λυπρὰ καὶ οὐ πάνυ διαρκῆ διὰ πολλὰς βλαβέντα αἰτίας· ἢ γὰρ ὄμβρων ἐπαλλήλων φορὰ κατίσυρεν ἢ χαλάζης βάρος κατενεχθείσης ἀθρόως κατέκλασεν, ἢ χιὼν περιέψυξεν, ἢ βία πνευμάτων ῥίζαις αὐταῖς κατέστρεψε· πολλὰ γὰρ ὕδωρ καὶ ἀὴρ εἰς ἀγονίαν καρπῶν νεωτερίζουσι. Εἰ δὲ σωφροσύνῃ μὲν ἐξεμαριοθεῖεν αἱ ἄμετροι τῶν παθῶν ὁρμαὶ, δικαιοσύνῃ δὲ αἱ περὶ τὸ ἀδικεῖν σπουδαί τε καὶ φιλοτιμίαι, καὶ, συνελόντι φάναι, ταῖς ἀρεταῖς καὶ ταῖς κατ' ἀρετὰς ἐνεργείαις αἱ κακίαι καὶ αἱ κατ' αὐτὰς ἀνήνυτοι πράξεις, ἀνηρημένου μὲν πολέμου τοῦ κατὰ ψυχὴν, — — εἰρήνης δὲ ἐπισχούσης καὶ ταῖς ἐν ἡμῖν δυνάμεσιν εὐνομίαν παρασκευαζούσης ἡσυχῇ τε καὶ πρᾴως ἐλπὶς ἂν τὸν θεὸν ἄτε φιλάρετον καὶ φιλόπαλον καὶ προέτι φιλάνθρωπον τὰ ἀγαθὰ αὐτόματα παρασχεῖν ἐξ ἑτοίμου τῷ γένει. ibid. p. 39. — de conf. ling. p. 345.: εἰς ὧν ὁ θεὸς ἀμυθήτους περὶ αὐτὸν ἔχει δυνάμεις ἀρωγοὺς καὶ σωτηρίους τοῦ γενομένου πάσας, αἷς ἐμφέρονται καὶ αἱ κολαστήριοι· ἔστι δὲ καὶ κόλασις οὐκ ἐπιζήμιον ἁμαρτημάτων οὖσα κώλυσις καὶ ἐπανόρθωσις. Ja, dem Geſagten gemäß, mußte es nun ſogar wünſchenswerther erſcheinen, für ſeine Fehler beſtraft und ſo zum Beſſern angehalten zu werden, als wenn man ſtraflos davonkam. Vergl. qd. deter. pot. insid. p. 181. Uebrigens leitet auch Philo mehrere phyſiſche Uebel vom kosmiſchen Elemente der Materie ab, als nothwendige nicht zu hebende Nachwehen derſelben (κατ' ἐπακολούθησιν) ſ. fragm. Mg. II. p. 644. — Ohne innern Verband mit ſeinen anderweiten Lehranſichten ſteht die Behauptung da, daß Gott zu mehrer Erhebung des Vortrefflichen auch minder Gutes geſchaffen habe, leg. alleg. III. p. 74. (80.). Noch beſchränkter und noch mehr ſich ſelbſt entgegenſtrebend beruft er ſich wol auch endlich darauf, daß Gottes Wirkungskreis viel zu groß ſei, als daß er jedes Einzelne beachten könne, ſ. ebendaſ. und de somn. I. p. 579.

Erweis der unermüdlichen Langmuth Gottes die einzelnen Menſchen, Zöglinge Gottes, für das ewig Gute gewinne.[515])

Wir kehren noch auf einen Augenblick zu Abraham zurück. In ihm iſt alſo der Fortſchritt der Menſchen zu höherer Erkenntniß und Tugend charakteriſirt, in welchem er aufhört dem Sinnlichen ſein Vertrauen zu ſchenken und volles Vertrauen zu dem erkannten Göttlichen gewinnt. Dieß drückt Philo auf Grund der Stelle Geneſ. XV. 6. kürzlich aus: der Glaube iſt Abraham's Zierde und Belohnung. Er ſchildert dieſen Glauben öfters. Wir heben die wichtigſte Stelle hierüber quis rer. div. haer. p. 493. zum Schluſſe der Darſtellung dieſes abrahamitiſchen τρόπος τῆς ψυχῆς hervor. „Vielleicht möchte Jemand ſagen: „„Hältſt du denn Dieß, daß Abraham Gott geglaubt habe, für eben lobenswerth? Wer, und wäre er der Ungerechteſte und Gottloſeſte, ſollte denn nicht auf Gott achten, wenn dieſer Etwas ſagt und verſpricht?““ Dieſem antworten wir:“ fährt Philo fort „Beſter, nicht ſo ungeprüft entziehe dem Weiſen das ihm zukommende Lob, oder theile dem Nichtswürdigen eine vortreffliche Tugend, den Glauben, zu, oder beſchuldige unſre genauere Einſicht in dieſe Dinge. Denn wenn du tiefer forſchen und dich nicht auf der Oberfläche halten wollteſt: ſo würdeſt du klar einſehen, daß es nicht leicht ſei, Gott allein, ohne irgend eine andere Zuthat zu glauben, deßhalb, weil wir mit dem Irdiſchen, mit welchem wir verbunden ſind, Verwandtſchaft fühlen, welche uns zuredet, auch den Reichthümern, der Ehre, der Herrſchaft, den Freuden, der Geſundheit und Stärke des Körpers

515) Unſer Urtheil über dergleichen Unglück oder Ungleichheit überhaupt iſt ſehr zu beſchränken, ſ. frag. Mang. T. II. p. 641. Gott ſtraft nicht gleich, weil er wartet, ob nicht vielleicht ein Strafbarer ſich beſſere ibid. p. 634. — leg. alleg. I. p. 46. III. p. 80. Auch halten wir oft für Tugendhafte oder Bösartige, die es nur dem Scheine nach ſind vergl. die Fragmente S. 644. und irren eigentlich ſtets, wenn wir die Böſen für glücklich achten, welche ſtets unglücklicher ſind in ihrem Herzen, als es je ein Frommer werden kann, daſelbſt S. 640.

und vielen andern Dingen unser Vertrauen zu schenken. Darum ist es das Werk großen und himmlischen Verstandes, sich über alles Dieses zu erheben, dem Geschaffenen, welches in Allem seiner Natur nach unzuverlässig ist, sein Vertrauen zu entziehen, und Gott der allein und in Wahrheit treu ist (μόνῳ πιστῷ) dasselbe ausschließend vorzubehalten.“ 516)

Ueber solche Deutung der Geschichte Abraham's hat sich Philo theils öfter beiläufig, theils auch in mehren hierzu bestimmten Büchern (de migratione Abrahami, de congressu quaerendae eruditionis gratia, de Abrahamo) ausführlich und im Zusammenhange ausgesprochen. Auch über die zwei folgenden Patriarchen Isaak und Jakob und deren ähnliche Deutung hatte er, wie er uns selbst sagt, besondere Bücher abgefaßt. Sie sind aber nicht bis auf uns gekommen. Indessen läßt sich doch aus gleichfalls beiläufigen Nachrichten hinreichend nachweisen, wie er diese Männer auffaßte, und welche Stadien auf dem Wege zur Vollkommenheit sie für ihn gebildet haben mögen. Da der wesentlichen Punkte hierin weniger sind: so werden wir über sie auch kürzer sein können.

Es liegt in der Natur der Sache, daß so lange der Mensch noch über einen Gegenstand des Unterrichts bedarf, die aufzunehmende Lehre noch nicht sein Eigenthum geworden ist und daß anderweite, dieser Lehre fremde und entgegenstehende Ansichten Einfluß auf ihn üben. Dieß Schwanken schloß auch Philo keineswegs aus dem Stadio des Abraham aus, meinte vielmehr, daß bevor der Mensch, wenn er auch schon auf dem Wege zur bessern Ueberzeugung sei, das Sinn-

---

516) De nobilit. p. 908.: διὸ καὶ πιστεῦσαι λέγεται τῷ θεῷ πρῶτος, ἐπειδὴ καὶ πρῶτος ἀκλινῆ καὶ βεβαίαν ἔσχεν ὑπόληψιν, ὡς ἔστιν ἓν αἴτιον τὸ ἀνωτάτω καὶ προνοεῖ τοῦτε κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ., de praem. ac poen. p. 914. Eine kurze Bestimmung dieser πίστις leg. alleg. II. p. 1103.: πῶς ἄν τις πιστεύσαι θεῷ; ἐὰν μάθῃ ὅτι πάντα τὰ ἄλλα τρέπεται, μόνος δὲ αὐτὸς ἄτρεπτός ἐστι.

liche völlig in ſeiner Nichtswürdigkeit habe kennen lernen und volles, ausſchließendes und dauerndes Vertrauen zu dem Göttlichen gewinne, er jezuweilen, noch in den Anfängen dieſer Anſicht begriffen, irre werde, die klare, begründete, ihm durch Unterricht übergepflanzte Anſicht wieder trüben laſſe und ſich wieder mit dem frühern Zutrauen den ſinnlichen Dingen hingebe. (Wie ja auch Abraham mehrmals nach Aegypten gezogen war, welches dem Philo als Symbol des ſinnlichen Lebens galt, und mehre Kinder gehabt hatte, von denen nur eines erwählt ward.)

Darum, mochte ſich auch früherhin wol der Menſch vorübergehend für die Hinfälligkeit des Irdiſchen und für den unveränderlichen und ewigen Vorzug des Göttlichen gewinnen laſſen: immer trat ein neuer entſcheidender Wendepunkt im menſchlichen Tugendſtreben erſt mit dem Augenblicke ein, wo der Unterricht ſeinen Kampfpreis den (unerſchütterlichen) Glauben errang und der Menſch gleichſam über die Jugendjahre der Bildung hinaus vollkommen entwickelt (τέλειος)[517] war. Dann erſt bedurfte es nicht mehr des äußern Antriebs zu ſolcher Anſicht; ſie hatte im Innern des Menſchen eignes Leben gewonnen und ſie war, wie Philo ſagt, Eigenthum ſeiner Natur geworden. Denn in ganz ähnlicher Weiſe, wenn auch in etwas verſchiedenem Sinne wie Paulus von dem Glauben die Wiedergeburt des Menſchen ableitet, den Gläubigen eine neue Creatur nennt: behauptete auch Philo, daß Der, welcher nur einmal den Glauben, das Ziel des Unterrichts, erſtrebt habe, auf dem Grunde einer edlern Natur handle; indem nämlich jene Lehre zur Ueberzeugung des Menſchen gedeihe, verwachſe ſie ſo innig mit deſſen ganzem Weſen und Handeln, daß ſie als Theil und daß die Aufnahme derſelben in ihn als eine Veredlung ſeiner Natur betrachtet werden müſſe.

Naturgemäß war es ferner, daß Philo auch nun erſt, nachdem der Menſch auf ſolche Weiſe nicht mehr in Folge des

517) Leg. alleg. I. p. 58.

Unterrichts, ſondern auf Veranlaſſung und auf Andringen ſeiner veredelten Natur dem Göttlichen allein und im vollkommenſten Grade Liebe und Zutrauen widmete, ihn auch wahrer und vollkommener Freude an der neuerkannten Wahrheit fähig glaubte; denn eben nur unerſchütterliche Ueberzeugung kann dauernde Beruhigung bei den Gegenſtänden gewähren und mit wahrer Freude an denſelben verbunden gedacht werden.

Mit Rückſicht hierauf glaubte nun Philo dieß Stadium der Ueberzeugung Iſaak genannt, deſſen Name die Freude in ſich trägt. Und nach den vorausgeſchickten Bemerkungen kann es nicht mehr dunkel ſein, warum von dieſem zu wiederholten Malen geſagt ward, daß er auf Grund ſeiner edlern Natur zur Vollkommenheit ſtrebe, daß ihm, der die Tugend vermöge natürlicher Kräfte,[518]) ohne Kampf ſiegreich, erringe, als Preis die Freude gefallen ſei.[519]) Dieſe Freude ſelbſt beſchreibt er mit einigen Worten des Buchs de praem. ac poen. p. 915. näher: „Iſaak oder das Lachen iſt das körperliche Zeichen der unſichtbaren und geiſtigen Freude. Dieſe Freude, bei welcher die Seele durch und durch mit Heiterkeit erfüllt iſt, iſt der vollkommenſte und ſchönſte Genuß; ſie ergötzt ſich an Gott, dem Vater und Schöpfer aller Dinge, an Dem, was ohne Bösartigkeit gewirkt wird, gewährt es auch keinen ſinnlichen Genuß (ἡδονήν), wenn es nur anders

---

518) De praem. ac poen. p. 914.: τῷ δὲ κατ' εὐμοιρίαν φύσεως αὐτήκοον καὶ αὐτομαθῆ καὶ αὐτοδίδακτον κτησαμένῳ τὴν ἀρετὴν βραβεῖον ἀναδίδοται χαρά. Die Worte αὐτήκοον u. ſ. im Gegenſatze zu dem zu unterrichtenden Abraham zu faſſen, vergl. de sacrif. p. 131. — de nom. mutat. p. 1058.

519) De praem. ac poen. p. 915.: μετὰ πίστιν προύκειτο τῷ περιποιουμένῳ τὴν ἀρετὴν ἐκ φύσεως ἀκονιτὶ καὶ νικηφορήσαντι χαρὰ τὸ ἄθλον. Ὠνομάσθη γὰρ, ὡς μὲν ἂν εἴποιεν Ἕλληνες γέλως, ὡς δὲ Χαλδαῖοι προσονομάζουσιν Ἰσαάκ. (צחק, צחק risit). Vergl. auch qd. det. p. 178. sqq. εὐδαιμονία leg. alleg. II. p. 1102., εὐφροσύνη III. p. 77.

auf eine edle Weiſe geſchieht und an der Fortdauer des Univerſums.“

Wenn der Menſch thatſächlich einmal die unerſchütterliche Ueberzeugung gewonnen hat, daß nur das Göttliche ſeines Strebens werth ſei und wenn er, was natürlich auf das Frühere folgt, nur die größere oder mindere Ferne von dieſem Ziele für einen Gegenſtand wahrer Trauer und Freude achtet: ſo lag auch das Ziel ſelbſt, nach welchem zunächſt zu ſtreben Philo ihn veranlaßte, wirklich nicht mehr eben fern; denn eine möglichſt ſcharfe Ausſcheidung und bei Seite Setzung alles Deſſen, was im Menſchen mit dem Sinnlichen in Verbindung ſteht, ein möglichſt beſchränkter, nur widerſtrebend und theilnahmslos geübter Umgang mit dem Sinnlichen, ſo weit dieſen die unabänderliche Nothwendigkeit erheiſchte, waren die ganz natürlichen Folgen jener Ueberzeugung. Wie hätte auch wol der Menſch, ohne ſich ſelbſt des gewiſſenloſeſten Irrthums zu zeihen, auf ſolchem Standpunkte noch verwandtliche Theilnahme zu dem Sinnlichen fühlen mögen, deſſen Verbindung mit ſich er für Hemmniß göttlicher Würde und Seligkeit achtete?

Deßhalb glaubte denn nun auch Philo die ſtrenge Sonderung ſinnlichen Empfindens und himmliſchen Sehnens und die Verwerfung des erſtern in den Söhnen des Iſaak (als in den Folgen jener freudigen Ueberzeugung) vorgebildet. In dem Eſau, „dem wilden und unbändigen, voll Zorns und Begierden“ fand er die der Sinnlichkeit ſich hingebende Handlungsweiſe des Menſchen wieder, die ohne Rückſicht auf edlere, Menſchen würdigere Genüſſe möglichſte Befriedigung ihrer ſelbſt und möglichſte Abwendung alles ſie verletzenden Schmerzes ſucht, aber von der gebildeten Ueberzeugung verworfen wird (Iſaak's wirkſamer Segen traf den Eſau nicht).[520] In dem Jakob dagegen „dem ſanften, menſchenfreundlichen, dem Pfleger der Tugend, der Gerechtigkeit

520) Vergl. auch de congressu p. 433.

und Demuth, der in eine höhere Ordnung versetzt wird, dem Vertheidiger vernünftiger Ansichten und dem Gegner thöriger" erblickte er die asketische Tugend, die mit Niederhaltung aller sinnlichen Wünsche dem Zuge nach dem Himmlischen folgt. In solcher Tugend erkennt die gebildete Ueberzeugung ihr wahres Kind und den wahren Erben der himmlischen Verheißungen (Isaak giebt dem Jakob seinen vollkommenen Segen und stellt ihn als Erben seines Hauses auf).

Der Asket (Jakob) erschien dem Philo nur noch durch Ein Band an das Sinnliche geknüpft, durch das unzertrennliche der Nothwendigkeit, das andere, welches die Mehrzahl Menschen und alle noch nicht gebildete an das Sinnliche fesselte, sinnliche Leidenschaft, die mehr als es zur Erhaltung des Lebens nothwendig ist, die sinnlichen Genüsse sucht und den sinnlichen Schmerz vermeidet, war gelöst; [521]) denn wenn auch jene unumgänglichen Berührungen mit dem Sinnlichen, selbst bei dem Asketen nicht ohne Vergnügen oder ohne Schmerz geschehen konnten: so mochte Dieß doch keine bestechende Kraft mehr äußern, wonach die Menschen zu öfterm und anderm Verkehr verlockt würden, als ihn die Nothwendigkeit erheischte, weil jenes Vergnügen und jener Schmerz keine Theilnahme mehr erregte.

Mit Unterdrückung der leidenschaftlichen Sinnlichkeit war nun aber auch nach Philo der ärgste Widersacher überwunden, der den Menschen an Erreichung seines heiligsten und beseligendsten Zieles, an der Anschauung Gottes hinderte;

---

521) Eben daher, weil er das Vergnügen gleichsam unterschlug, d. i. vermied, wird er mit Beziehung auf seinen Namen יעקב (עקב calcem tenuit, supplantavit) von Philo ganz gewöhnlich πτερνιστὴς (τῶν παθῶν) genannt. Vergl. leg. alleg. II. p. 1108. III. p. 78. 96.: Die Schlange (das Vergnügen) τηρήσει τὴν πτέρναν des Menschen, ἀλλ' ὅμως πτερνίζειν δοκοῦσα καὶ ἀπατᾷν τὸν ἀστεῖον, αὐτὴ πτερνισθήσεται πρὸς τοῦ πάλην ἠσκηκότος Ἰακώβ· πάλην δὲ οὐ τὴν τοῦ σώματος, ἀλλ' ἣν παλαίει ψυχὴ πρὸς τοὺς ἀνταγωνιστὰς τρόπους αὐτῆς πάθεσι καὶ κακίαις μαχομένους., de nomin. mutat. p. 1056.

denn der nothwendige Umgang mit dem Sinnlichen war zwar als ſolcher unumgänglich, machte aber doch ſein Recht keineswegs ununterbrochen geltend. So mußten für den Asketen (Jakob) Augenblicke kommen, in welchen (er Iſrael ward, d. h. in welchen) ſeine Seele ganz frei von den ſchmutzigen und entehrenden Feſſeln dieſes irdiſchen Kerkers rein geiſtig, wie ſie war ehe ſie ſich dem Sinnlichen vermählte, Gott dem reinen Geiſte ähnlich, ja gleich, mit ihm eines Weſens ward und der unendlichſten Wonne genoß, die Philo kannte. [522])

Wer dem Bisherigen mit einiger Aufmerkſamkeit gefolgt iſt, der wird nun aber leicht ſelbſt den Schluß ziehen, daß Philo den vollkommenen [523]) Zuſtand des Asketen, in welchem er Gott ſchaut, nicht ununterbrochen dauern laſſen konnte. Denn wenn auch die nothwendigen ſinnlichen Bedürfniſſe nicht ununterbrochen ihre Nothwendigkeit für den Menſchen äußern: ſo kehren ſie doch unvermeidlich immer wieder zurück und führen mithin den Asketen immer wieder vom Himmel auf die Erde hernieder. Dieß will Philo ſagen, wenn er von den ununterbrochenen Schwankungen der Asketen ſpricht. Dieſe Schwankungen mußten ihm für alle Asketen auf gleiche Weiſe nothwendig erſcheinen, und erſchienen ihm auch ſo. Indeſſen machte er doch auch hier wieder einen Unterſchied. Es konnte nämlich geſchehen, daß bei ſolcher nothwendigen Rückkehr zur Erde der Menſch, wie ja auch nach ſeiner Geburt, dieſe wieder lieb gewinnen lernte, länger auf ihr verweilte, kurz, ſtatt vorwärts rückwärts ſchritt, was Philo ungleich ſchneller gethan meinte, als Erſteres (Joſeph, der nach Aegypten zieht, Symbol des

---

522) ישראל nämlich = איש ראה אל. — Oft erſcheinen dieſe einzelnen Tugendgattungen einzeln, oft verbunden in den philoniſchen Schriften; verbunden iſt de somn. I. p. 590. — de Josepho p. 526. — de Mos. I. p. 614. die höhere Trias: Abraham, Iſaak und Jakob. Ein großer Theil des Geſammtgebietes dieſer geſchichtlichen Geſetzesethik in der oft erwähnten Stelle de Abrah. p. 350. sqq.

523) τέλειος de ebriet. p. 251.

rückfallenden Asketen), während Andere, als reine Geister (καθαρώτατος νοῦς), so weit Dieß nämlich der Begriff eines Menschen zuließ, eben nur so lange auf Erden verweilten, als zur Befriedigung der unumgänglichen Bedürfnisse erforderlich war, (Symbol eines solchen reinen Geistes Moses).

Bevor wir Dieses jedoch durch einige kurze Schlußbemerkungen weiter erläutern, ist es erforderlich, etwas Näheres über den Grad und den Werth der Askese nach Philo's Sätzen beizubringen.

Seinen Vordersätzen gemäß konnte eigentlich keine Askese, als Gegensatz gegen Vergnügen, sobald sie nicht wirklich dem Leben nachtheilig ward (in welchem Falle sie dann aufgehört haben würde, zu menschlicher Vollkommenheit [524]) beizutragen) zu streng sein. Denn je schärfer nun die Sonderung zwischen Geistigem und Körperlichem gehalten wurde, je weniger Rechte der Mensch diesem Letztern einräumte, je minder er sich also um dessen Freuden kümmerte: desto leichter und dauernder mußte es ihm nach philonischer Denkweise möglich sein, als ein reiner Geist der göttlichen Anschauung, oder des höchsten menschlichen Zieles würdig und theilhaftig zu werden.

Daneben dehnte sich diese Askese auf gleichen Grund hin auch natürlich auf standhafte Ertragung der Leiden (καρτερία) aus; denn das Schmerzgefühl war nicht minder als das Vergnügen eine Hinneigung des Geistes zum Körperlichen nur in umgekehrtem Verhältnisse. [525]) Die größ-

---

524) σωματικὴ ἀρετή leg. alleg. II. p. 1102., s. oben S. 332. Note 404.

525) Ueberhaupt ließ sich das Gesammtgebiet der Berührungen des Geistes und des Körpers auf die 4 Hauptklassen zurückführen, die bei Philo auch öfters verbunden hervortreten, Vergnügen und Schmerz, Hoffnung und Furcht. Also Berührungen mit Rücksicht auf gegenwärtige oder zukünftige, angenehme oder widerstrebende Zustände, s. leg. alleg. II. p. 1088., III. p. 82. 107. Daher schlechthin τὰ τέσσαρα πάθη qd. det. pot. ins. p. 177.

te Standhaftigkeit, oder die mindeste geistige Theilnahme an leidenden Empfindungen war die gleichgestimmte Schwester der höchstmöglichen Mäßigung und nicht weniger als sie unumgängliches Bedingniß für den möglichst Tugendhaften, der sich den körperlichen Berührungen auf alle Weise zu entziehen suchte. [526])

Aber in diesen beiden Momenten (die sich denn unter dem Namen Apathie zusammenfassen ließen, s. S. 350.) hätte nun auch die scharf bezeichnete Gränze der Askese festgestellt sein sollen. Jedes Weiterfortschreiten derselben, in welchem sie sich zur Selbstpeinigung des Körpers oder Geistes umgestaltet hätte, wurde so wenig durch den alexandrinischen Standpunkt gerechtfertigt, daß es zu denselben in sichtbaren Gegensatz trat; denn dergleichen Peinigungen hätten ohne allen Streit den Geist dem Körper vielmehr zu- als abgewandt. Das alexandrinische Strebeziel in der Askese durfte kein anderes sein, als das Fleisch zu indifferentisiren, d. h. dessen Einfluß abzuschwächen in nothwendigen und zufälligen Ereignissen, in Freud' und Leid. Anstatt solcher Selbstpeinigungen hätte der verständige (d. h. seinen Zweck verständig verfolgende) Alexandriner dafür sorgen sollen, theils die immer noch nothwendigen Bedürfnisse der sinnlichen Natur möglichst vorbereitet vorliegen zu sehen, damit nicht etwa irgend eine längere Beschäftigung für diese den Geist zu sich fordere, theils alle die schmerzlichen Empfindungen, die sich natürlich dann und wann ereignen, nach Möglichkeit von sich zu entfernen.

Philo kam aus diesem Gewirre der scheinbar sich widerstrebenden Sätze: einer möglichsten Entziehung aller nicht un-

---

Vorzüglich de praem. ac poen. p. 921.: τεσσάρων ὄντων ἐν τῇ ψυχῇ παθῶν, δυοῖν μὲν περὶ τὸ ἀγαθὸν ἐνεστώς ἢ μᾶλλον, ἡδονῆς καὶ ἐπιθυμίας, δυοῖν δὲ περὶ τὸ κακὸν πεφὼς ἢ προσδοκώμενον, λύπης καὶ φόβου, rell.

526) De decal. p. 764. — de opif. m. p. 17. — leg. alleg. II. p. 1102.

entbehrlichen Bedürfniſſe und einer thätigen Fürſorge für das wirkliche Vorhandenſein derſelben; einer nothwendig ſtandhaften Ertragung aller Schmerzen und Beſchwerden und der möglichſten Vorkehrung gegen dieſelben zu keiner recht durchgebildet-klaren Anſicht. [527]) Er verkannte es nicht, wenigſtens nicht in dunklem Gefühle, daß in Wahrheit ein ſorgenloſer und ſchmerzloſer Genuß der (nothwendigen) Lebensbedürfniſſe für ihn eben ſo gut begründet ſei, als die Verachtung aller Lebensfreuden und aller Lebensleiden. Aber er erkannte es eben nur in dunklem Gefühle, nicht in klar verſtandenem philoſophiſchen Bewußtſein. Er lobt auf der einen Seite die Vorſchriften der Therapeuten, die dahin zielten, [528]) ja, denkt ich, wie wir bald näher ſehen werden, die endlichen Meſſianiſchen Zeiten eben in ſolcher Indifferenz: [529]) vermag es aber doch in keiner Weiſe dieſen Standpunkt feſtzuhalten, ſondern ſchwankt auch öfter hinüber in das bodenloſe und gräuelvolle Gebiet der Selbſtpeiniger [530]) und ſtellt Lehren und Sittengeſetze auf, die allem menſchlichen Gefühle Hohn ſprechen und es erſchreckend klar machen, bis zu welchen entſetzlichen Verirrungen und Verſchraubungen des einfachen Sittengeſetzes, welches Gott in jedes Menſchen Herz geſchrieben hat, religiöſe, namentlich theoſophiſch-myſtiſche Irrthümer führen können, bei welchen ſich Glaube und Handeln ſchwer oder nicht mehr trennen läßt; wie gerade bei ihnen ſo oft der Schein höherer vor der Welt auszeichnender Frömmigkeit und Religioſität mit dem unglaublichen Gräuelthaten ungeſtört Hand in Hand geht.

---

527) Gfrörer'n geht es bei Beurtheilung der meſſianiſchen Hoffnungen unſrer Alexandriner nicht beſſer; ſ. den Schluß der 3. Abtheil. dieſes Kap.'s.

528) De vita contempl. p. 900.: *τὴν μὲν γὰρ λαχανώδη σκληραγωγίαν ὑπανιᾶσιν, ἀεὶ δὲ καὶ πανταχοῦ τὴν ἐλευθέριον εὐκολίαν ἐπιτηδεύουσιν ἀνὰ κράτος τοῖς ἡδονῆς φίλτροις ἀπεχθόμενοι.*

529) S. die 3. Abtheil. dieſes Kap.'s.

530) Wie Dieß eben in Folge der ungenauen Faſſung der Apathie geſchah ſ. de somn. I. p. 584.

Noch weniger verdammlich und seinen Vordersätzen mehr entsprechend, wenn gleich schon Zeuge der trüben Lebensansicht, zu welcher Philo durch letztere überhaupt verleitet wird, sind Aussprüche, in welchen er den Jüngern höherer Tugend alle Freuden und Zierden des irdischen Lebens, Reichthümer, Ehrenstellen u. dergl. zu vermeiden, ja, zu verachten gebietet, damit sie der Seele und nicht dem Körper leben möchten. [531]) Sie kehren oft wieder. Wir heben nur einige aus ihnen heraus, vor allen de somn. I. p. 577., in welcher sich die Vertheidigung solcher Irrthümer mit hoher Vortrefflichkeit der Darstellung vereint; welche eben so klar, als schön ist. Philo erläutert hier zunächst die Stelle Lev. XXII. 7.: „Und wenn die Sonne untergegangen und er rein geworden ist: dann mag er von dem Heiligen essen". Er unterscheidet hier ein doppeltes Licht, ein irdisches, welches Dem leuchtet, der sich in irdischer Herrlichkeit ergötzt, und ein himmlisches, in welchem der wahre Tugendfreund lebt. Dieß im Voraus. Nun Philo selbst. „Die heil. Schrift", sagt er, „will uns offenbar durch jene Worte (des Leviticus) unterrichten, daß auch nicht Einer rein genug (εὐαγὴς) sei, in die heiligen und ehrwürdigen Mysterien eingeweiht zu werden, der mit irdischer Hoheit dieses sterblichen Leibes geschmückt ist; daß aber wol die Andern dazu gelangen mögen, die jener den Zutritt zu sich nicht gestatten und folglich durch das Licht der Vernunft erleuchtet werden, vermöge welcher sie sich über die Schranken unbegründeter Ansichten zu erheben vermögen. Oder siehst du nicht die Sonne, wie sie im Aufgehen und Untergehen Entgegengesetztes bewirkt? Denn wann sie heraufsteigt: so wird Alles, was nur immer auf der Erde ist, erleuchtet, aber der Himmel verbirgt sich. Wann sie aber wieder untergeht: dann zeigen sich die Gestirne und das Irdische tritt in Schatten. So auch bei uns. Wann das Licht der Sinne, wie die Sonne

---

531) ψυχῇ ἐπιποθεῖ μόνῃ ζῆν οὐ σώματι vergl. de vit. Mos. I. p. 607.

aufgeht: ſo verbirgt ſich die wahrhaft himmliſche und göttliche Wiſſenſchaft; wann jenes ſich aber zum Untergange neigt, dann zeigt ſich der Glanz der Tugend, den himmliſchen Geſtirnen ähnlich, und der reine Geiſt von Nichts verhüllt, wird wahrnehmbar.“ [532]) Nicht viel weiter unten (p. 583.) beſchreibt er auf Veranlaſſung der Erzählung, daß Jakob einen Stein genommen und auf ihn das Haupt zur Ruhe gelegt habe (Geneſ. XXVIII. 11.), das Leben eines ſolchen Tugendfreundes auf folgende Art: „Es ziemt Dem, der ſich um die Tugend bemüht, keineswegs weichlich zu leben und zu ſchwelgen und emſig Fleiß und Mühe auf die ſogenannten Glücksgüter zu wenden, die aber in der That des Unglücks voll ſind. Solcher ganzes Leben (welche dieſen nachſtreben) iſt nach unſerm heiligen Geſetzgeber ein Schlaf und Traum. Wenn dieſe, nachdem ſie im Verlaufe des Tags die Gerichtshöfe, Rechtsverſammlungen, Schauſpielhäuſer und alle Arten dem Nächſten Unrecht zuzufügen durchlaufen ſind, nach Hauſe kommen, verkehren die Unglückſeligen auch ihre eigne Wohnung, nicht das Gebäude, meine ich, ſondern die ihnen angeſchaffene Wohnung des Geiſtes, den Körper, indem ſie zahlloſe Wollüſte nach einander einführen. — — — Von ſolcher Handlungsweiſe iſt nicht Einer von Denen, die die heil. Schrift auszeichnet, ſondern dieſe ſind Liebhaber der Ordnung, der Mäßigung, der Schamhaftigkeit, und haben als Grundſtein ihres ganzen Lebens Enthaltſamkeit, Genügſamkeit, Standhaftigkeit gelegt, zum ſichern Port für ihre Seele, in welchem ſie gefahrlos und zuverſichtlich anlegen können; ſie ſind erhaben über Reichthümer, Vergnügen und Ruhm; ſind Verächter der Speiſen und Getränke, in wie weit ſie nicht der Hunger zwingt es hierin den Uebrigen gleich zu thun; ſind aber vollkommen bereit, Hunger und Durſt, Wärme und Kälte und was nur immer

532) Vergl. leg. alleg. I. p. 43.: *ὅταν ἀνατείλῃ φέγγος τῆς ἀρετῆς τὸ λαμπρὸν καὶ θεῖον ὄντως ἐπίσχεται τῆς ἐναντίας φύσεως ἡ γένεσις.*, II. p. 1092. Letztere Stelle ganz ähnlich der im Texte durchgeführten.

ſchwer zu ertragen ſein mag, um des Beſitzes der Tugend willen zu erdulden; [533]) ſie lieben es mit ſolchen Gegenſtänden ihre Bedürfniſſe zu ſtillen, die leicht herbeizuſchaffen ſind, weßhalb ſie auch niemals in koſtbaren Gewändern geſehen werden; ſie achten im Gegentheile die Koſtbarkeiten für Schande (ὄνειδος) und für ſehr erheblichen Nachtheil im Leben (μεγάλην τοῦ βίου ζημίαν). Für ſie iſt eine koſtbare Lagerſtätte der weiche Erdboden; Betten: Reiſig, Kräuter, eine Blätterſtreu oder Gras; Hauptkiſſen: einige Steine oder ein kleiner Sandhügel, der ſich ein wenig über den ebenen Boden erhebt. Solch' ein Leben", fügt Philo an, „nennen die Schwelger ein kümmerliches, Die aber, welche der Tugend gemäß leben, das ſüßeſte". Daher bezeichnet er denn nun auch natürlich alle für Gegenſtände irdiſchen Glückes geachtete Vorzüge ſchlechtweg als verächtliche Dinge [534]) und ſelbſt der eheliche Umgang, der doch immer zum Beſtehen des Individuums entbehrlich iſt, konnte ſeinem Tadel nicht entgehen. Er verwirft ihn zwar nicht ſchlechthin, achtet vielmehr auch ihn als eine für das Beſtehen des Ganzen nothwendige Unvollkommenheit des Menſchen: [535]) indeſſen entziehen ſich doch die Vorzüglichſten deſſelben, weil auch er die Seele verunreinigt. [536])

---

533) Noch höher geſpannt leg. alleg. III. p. 87.: οὕτω καταφρονητικῶς ἔσχηκεν αὐτῆς (γαστρὸς), ὥστε οὐδὲ τὰ ἀναγκαῖα εἰτία ἢ ποτὰ προσίεται θεωρίᾳ τῶν θείων τρεφόμενος. Alſo ganz ähnlich Dem, was er von den Therapeuten berichtet de vit. contemplat. p. 894.

534) ὧν ἀλογεῖν προσῆκε de prof. p. 454.

535) Qd. det. pot. p. 174.

536) De monarch. II. p. 826.: ἡ δ' ἑτέρου πεῖραν ἀνδρὸς λαβοῦσα κατὰ τὸ εἰκὸς ἀπειθεστέρα πρὸς μάθησιν ἅτε τὴν ψυχὴν ἀκραιφνεστάτην οὐκ ἔχουσα, παθάπερ τινὶ λελειασμένον ηηρὸν εἰς τρανότητα τῶν ἐγγραφησομένων ῥημάτων ἄλλα τραχεῖαν ὑπὸ τῶν προεγγεγραμμένων τύπων, ἃ ἀνεξάλειπτος παραμένοντας ἢ οὐ παραδέχονται σφραγῖδας ἑτέρας ἢ παραδεξάμενοι συγχέουσι ταῖς ἑαυτῶν ἀνωμαλίαις. de gigant. p. 288.

Schwer zu üben mochte wol ſolche Tugend überhaupt ſein, aber gewiß ſchwerer noch im Umgange und in Berührung mit vielen Menſchen, als in der Einſamkeit, wo weder der fröhliche Genuß, noch der wiederholte Spott, noch die endliche Verachtung Anderer dergleichen Grundſätze erſchütterte. War daher jene Tugend in Wahrheit eine Tugend und ein Glück: ſo war der Rath, den Philo den Seinen gab, ein guter, die Einſamkeit zu ſuchen, indem nur in ſolcher wahre Weiſe gebildet und gefunden werden könnten. „Diejenigen," ſagt er de Abrah. p. 362. „welche Gott ſuchen und ſich ſehnen, ihn zu finden, lieben auch die ihm theure Einſamkeit und beſtreben ſich hierdurch zuerſt jener glücklichen und ſeligen Natur ähnlich zu werden"; und in der Stelle de decal. p. 744. läßt er auf die Frage, warum die Geſetze in der Wüſte gegeben ſeien, ſeinem Unwillen über die Städte als Bildungshäuſer der Eitelkeit und Laſterhaftigkeit und ſeiner Verehrung der Einſamkeit vorzüglich freien Lauf: „Wenn Jemand nicht wiſſen ſollte," ſagt er, „warum die Geſetze nicht in Städten, ſondern in der tiefen Wüſte gegeben ſeien, ſo will ich es ihm ſagen. Vorerſt, weil die Städte unzählbarer Böſen voll ſind, voll von Ruchloſigkeit gegen das Göttliche und von Ungerechtigkeit gegen Menſchen; denn es gibt in ihnen Nichts, was nicht Täuſchung wäre, wo das Verfälſchte mehr Beifall findet, als das Aechte, und das Scheinbare, welches zwar thatſächlich irrthümlich iſt, aber eine betrügliche einſchmeichelnde Hülle um ſich wirft, mehr als das Wahre, wo auch die Eitelkeit erzeugt wird, die hinterliſtiger als Alles iſt, die man aber dort anſtaunt und verehrt, indem man leeren Schein wegen goldener Kronen, purpurner Gewänder oder wegen der Menge der Diener und Wagen heilig hält, auf denen die ſogenannten Glücklichen oder gar Seligen erhaben herumgeführt werden, und die denn zwar zuweilen mit Maulthieren und Pferden beſpannt ſind, bisweilen aber auch von Menſchen auf den Schultern getragen werden, deren Seelen mehr, denn der Körper, durch dieſes Uebermaß des Stolzes niedergebeugt werden." Nachdem er in dem Folgenden ſich dar-

über ausgesprochen hat, wie durch solche übermäßige Hochachtung des Sinnlichen unaufhörliche Kämpfe, Geringschätzung des Göttlichen, Abgötterei und mehre andere der verwerflichsten Untugenden entsprängen, fügt er als zweiten Grund bei, warum die Gesetze in der Wüste gegeben seien, „daß Der, der diese Gesetze beobachten wolle, seine Seele losreißen und sich von den schwer abzuwaschenden Makeln reinigen müsse, zu welchen der untermischte und zusammengelaufene Städterhaufen hingerissen würde. Dieß ist aber", setzt er hinzu, „keinem Andern möglich, als Dem, der abgesondert lebt (διοικιαθέντι) und nicht einmal alsbald, sondern erst geraume Zeit später, wenn die eingeprägten Maale der alten Gesetzlosigkeit sich nach und nach verdunkelt und verlaufen haben und endlich verschwunden sind."

Solchen Verirrungen des sittlichen Gefühls könnte noch nicht Rechtfertigung, nicht Entschuldigung, aber doch Bedauern und Verzeihung werden; denn in ihnen würde der Mensch doch nur gegen sein eignes Glück zürnen und es vernichten. Aber bei ihnen blieb nun auch Philo nicht stehen; er verfolgte vielmehr seine Ansicht von der nothwendigen Niederdrückung alles menschlichen Wohlgenusses, wie schon bemerkt, selbst wider sein philosophisches Interesse, obschon nicht wider die Erfahrung, welche die Schwärmer selten auf der ersten Stufe ihrer Schwärmerei stehen bleiben läßt, bis zur Unmenschlichkeit unerschüttert weiter fort. Einen klaren Beweis statt mehrer mag die schaudererregende Weise geben, in welcher er sich über Abraham äußert, da dieser seinen Sohn den Isaak, zu opfern unternimmt. Um das Lob des Abraham als Asketen zu erhöhen, macht er ihn zum wahrhaft kannibalischen Ungeheuer. — Er hat früher die Freude der Eltern über Isaaks Geburt, religiöses und sittliches Wohlverhalten beschrieben und fährt de Abrah. p. 373. so fort: „Dieser Abraham empfängt plötzlich den göttlichen Befehl, den er nimmer gefürchtet hatte, seinen Sohn auf einem hohen Berge zu opfern, der von seinem Aufenthaltsorte drei Tagereisen entfernt war. Obschon er nun mit unsäglicher Liebe an

dem Knaben hing, wechſelte er doch nicht die Farbe, ward auch nicht gebeugt in ſeiner Seele, ſondern blieb in ſeiner unerſchütterlichen und feſten Ueberzeugung unverändert derſelbe, der er vordem geweſen war; gefeſſelt in Liebe an das Himmliſche überwand er, was nur immer Verwandtſchaft und Zuneigung entgegenſtellten und ſagte Keinem ſeiner Hausgenoſſen irgend Etwas von dieſem Gottesbefehle. Aus der großen Anzahl ſeiner Dienerſchaft nahm er zwei der älteſten, die mit der meiſten Liebe an ihrem Herrn hingen, und ging dann ſammt ſeinem Sohne, wie wegen eines gewöhnlichen Opfers. Als er den beſtimmten Ort von ferne erblickte, befahl er ſeinen Dienern zu warten und gab ſeinem Sohne Feuer und Holz zu tragen, indem er es für Recht achtete, daß das Opferthier Das ſelbſt herzutrage, was zum Opfer erforderlich iſt, eine ſehr leichte Laſt; denn Nichts iſt zur Thätigkeit bereitwilliger als die Frömmigkeit. Sie gingen in gleichmäßigem Schritte, mehr geiſtig als körperlich den kürzeſten Weg, deſſen Ziel die Heiligkeit war, und kamen an dem beſtimmten Orte an. Der Vater trug Steine zuſammen um einen Altar zu erbauen, der Sohn aber, der nun alles Uebrige zum Opfer bereitet ſah und doch kein Schlachtthier gewahrte, ſprach zum Vater: „„Siehe, hier iſt das Feuer und das Holz, Vater; wo iſt aber das Schlachtthier?““ Ein Anderer, der etwas Gleiches vorgehabt, und deſſen Seele Dieß getrübt hätte, würde von dieſen Worten erſchüttert worden ſein, mit Thränen das Schwere, was geſchehen ſollte, mitgetheilt und in der Entfeſſelung ſeiner Gefühle Ruhe geſucht haben. Aber dieſer veränderte ſich gar nicht, weder am Körper noch im Geiſte, und mit ruhigem Blicke und mit noch ruhigerm Geiſte antwortete er auf die Frage und ſprach: „„Mein Kind, Gott wird ſich ſelbſt ein Opferthier auserſehen; es wird ſich finden, wenn du auch vielleicht wegen der großen Wüſte zweifelhaft ſein ſollteſt. Alle Dinge ſind Gott möglich, auch die, welche für Menſchen unmöglich und unbegreiflich ſind.““ Und wie er Dieß ſprach ergriff er ſeinen Sohn ſo ſchnell als möglich, legte ihn auf den Altar, zog mit der Rechten das Opfermeſſer und richtete es

auf ihn, um ihn zu tödten. Da endete der rettende Gott das Werk, als es erſt halb gethan war, durch die Stimme in der Luft, durch welche er dem Abraham befahl abzulaſſen und den Knaben nicht zu berühren und rief den Vater zweimal mit Namen, damit er ſich umkehrend und zurückgezogen verhindert werde das Opfer durchzuführen.“ Philo beklagt ſich hierauf bitter über die „bösartigen Verkleinerer“, welche in dieſer Handlung des Abraham in keiner Weiſe etwas Außerordentliches fänden, indem ſie erinnerten, daß ja auch viele Andere ihre Kinder den Göttern darbrächten, theils zum Wohle des Staats, theils zur Abwendung beſonderer Unglücksfälle, ja, daß ſelbſt Könige ihre fürſtlichen Kinder zu dergleichen Opfern auserſähen; daß barbariſche und heidniſche Völker oft genug ihre Kinder den Götzen opferten, welches noch obenein Moſes auf das Heftigſte tadle; daß die Gymnoſophiſten der Inder fortwährend beim Beginn der langen und unheilbaren Krankheit des Alters ſich ſelbſt den Scheiterhaufen errichteten und verbrännten; ja, daß ſich deren Frauen, wenn ſie ihre Gatten verliehren, mit Freuden in den Scheiterhaufen ſtürzten um mit den geliebten Leichnamen verzehrt zu werden. Ueber dieſe und ähnliche Gegenreden neidiſcher Widerſacher eifert Philo heftig und ſucht nachzuweiſen, wie alle dieſe erwähnten Beiſpiele der Standhaftigkeit, welche Abraham hierbei gezeigt, in keiner Weiſe gleich kämen. Jene Alle nämlich, die am Ende Daſſelbe, was Abraham gethan, hätten es doch nicht auf dieſelbe Art und aus gleicher Geſinnung ausgeführt, ſondern entweder gezwungen, oder weil es Sitte geweſen ſei, oder um ſich Ehre dadurch zu erwerben, oder von einem befürchteten Uebel ſich zu befreien. Deren Keines habe bei Abraham Statt gefunden. „Denn es war weder in Babylon, noch in Meſopotamien, noch in Chaldäa, wo er auferzogen war und längere Zeit gelebt hatte, Sitte, Kinder zu opfern, ſo daß man ihn vielleicht wegen der größern Reihe ähnlich Handelnder gegen das Schreckliche einer ſolchen Handlung abgeſtumpft glauben könnte, noch lag auch hierin irgend eine Furcht vor Menſchen vor; denn es kannte ja nicht einmal Jemand den Gottesausſpruch,

der ihm allein zu Theil geworden war; auch herrschte kein allgemeines Unglück, zu dessen Abwendung es der Opferung des geliebtesten Kindes bedurft hätte. Aber er suchte vielleicht Lob bei den Menschen durch diese Handlung zu erreichen? Allein welches Lob wol, in der Wüste, da niemand von Denen, die ihn hätten loben sollen, gegenwärtig war und wo er selbst die beiden Sklaven eine größere Strecke hinter sich gelassen hatte, damit es nicht scheine, als ob er sich habe erheben und prahlen wollen, wenn er Zeugen seiner frommen Handlung herbeigeführt hätte — — —? Hierzu kam, er hatte nur diesen einzigen ebenbürtigen Sohn bekommen und hatte gewiß auch eine so wahre Liebe zu ihm, daß sie die sehr mäßige Zuneigung und Freundschaft, die man gewöhnlich so nennt, bei weitem übertraf. Hierzu trat noch ein anderer sehr wirksamer Liebesgrund, daß er nicht in kräftigen Jahren, sondern als Greis diesen Knaben gezeugt hatte; denn gerade nach den Spätgebornen tragen die Eltern ein besonderes Verlangen, sei es, daß sie längere Zeit ihre Geburt herbeigewünscht oder daß sie nun keine andern zu hoffen haben, indem die Natur nun wie auf ihren äußersten und längsten Gängen ruht. Auch würde es nichts Außerordentliches gewesen sein, wenn er von vielen Kindern Gott dieses Eine dargeboten hätte, gleichsam als Erstlingsopfer für jene; er würde dann in den übrigen Lebenden noch Freude und keinen geringen Trost gefunden haben, der sich der Trauer beigemischt hätte. Wenn aber Jemand den einigen Geliebten hingibt: so übt er ein Werk, welches über alles Lob erhaben ist, indem er Nichts seinem häuslichen Glücke zu Gute hält, sondern in vollem Uebergewichte sich für die Liebe Gottes entscheidet. Auch war ihm wol fast allein Das, was er that, selbst zu thun; denn die Uebrigen, wenn sie auch für das Heil ihres Vaterlandes oder der Heere die Ihrigen zum Schlachtopfer hingaben, blieben entweder zu Hause, oder standen ferne von den Altären, und, wenn sie hinzugezogen waren, wandten sie die Augen ab und konnten es nicht mit ansehen, während Andere den Todesstreich führten. Dieser aber ging als ein Priester selbst an diese Handlung bei

einem Sohne, den er wie der zärtlichste Vater liebte, ja, wollte sogar vielleicht nach dem Gesetze der Brandopfer die einzelnen Glieder seines Sohnes zertheilen, um sie zu opfern. So neigte er sich also nicht auf der einen Seite zu seinem Sohne und auf der andern zur Frömmigkeit, sondern wandte sich mit voller Seele ganz und gar der Heiligkeit hin und achtete das verwandte Blut dagegen gering. Was ist denn nun von diesem Allen", ruft hier Philo aus, „etwas Gewöhnliches? Was, das nicht ganz ausgezeichnet und über alles Lob erhaben wäre? so daß Der, welcher nicht von Natur ein Neider ist oder ein Freund des Bösen nicht erschüttert werden und das Uebermaß der Frömmigkeit bewundern müßte, selbst wenn er nicht Alles, was ich gesagt habe auf einmal erfaßt, sondern nur irgend Etwas davon?" —

Wir wollen uns hier durchaus nicht in eine Beurtheilung des sittlichen Werthes einlassen, die der Handlung des Abraham selbst zusteht: aber so viel leuchtet doch ein, daß solche Weise dessen Verdienst zu erhöhen die Frömmigkeit in Blasphemie und die Tugend in lasterhaften Unsinn verkehrt. Wer sieht es nicht klar, daß hier der Fürst der Finsterniß in der Gestalt eines Engels des Lichts wandelt?

Wenn sich die höchste Tugend des Philo in solchen Abscheulichkeiten äußern sollte, obschon diese, wie wir bereits sahen, seinen Principien zunächst fern lag, er auch von seinem bessern Genius freundlich gewarnt, dieselbe keineswegs immer an diese knüpfte: so war es wahrhaftig für die Welt ein Glück, daß er doch noch nicht so ganz in der Thorheit seiner Ansichten gefangen war, um diese höchste Tugend von allen Menschen zu fordern. Zwar würde er, selbst wenn er sie gefordert hätte, Dank sei es dem richtigern, natürlichern Gefühle der durch Theosophie nicht verschrobenen Menge, gewiß nur Wenige gefunden haben, welche ihm gefolgt wären: indeß forderte er sie selbst nicht einmal in der philosophisch-beschränktern Form als Apathie von Allen. Er mochte denn doch wol einsehen, daß, wenn sich je die Gesammtzahl der Menschen

zu ſtreng conſequenter Durchführung auch nur dieſer hätte vereinigen mögen, zweifelsohne in Kurzem die Bande geſelligen Zuſammenlebens gelöſt, die Freude am Leben erſtorben und die Erde in ein weites Grab verwandelt worden wäre. Er forderte ſie in ihrer ganzen Strenge nur von Denjenigen, die ſich vorzugsweiſe dem theoretiſchen oder beſchaulichen Leben (*βίος θεωρητικὸς*, [537]) *ἀρετὴ θεωρητική*, [538]) *ἡ θεωρία*), [539]) oder der philoſophiſchen Beſchäftigung mit Gott (als *θεραπευταὶ*) [540]) widmeten, denen es einziges Ziel alles Strebens ſei Gott zu ſchauen, wie er iſt. [541]) Nun lag zwar dieſes Ziel nach philoniſchen Principien eigentlich für alle Menſchen auf gleiche Weiſe vor; denn Beides, daß mit ihm die für Menſchen höchſte denkbare Seligkeit zu erlangen ſtehe und daß der Menſch die Fähigkeit habe dieſes Ziel zu erreichen, war nach philoniſcher Lehre in deſſen Natur, alſo nicht als Aufgabe für Individuen, ſondern für Alle gleichmäßig begründet. Indeſſen glaubte doch Philo ein vollkommenes Hingeben an das Himmliſche, eine ausſchließliche Beſchäftigung mit ihm nur dem vorgerückteren Alter empfehlen,

---

537) De prof. p. 476. — de migrat. Abrah. p. 895. 413. — de decal. p. 759. — de vita Mos. I. p. 610., *ἡ πρὸς θεὸν ζωὴ* qu. rer. div. haer. p. 487.

538) Leg. alleg. I. p. 50.

539) Leg. alleg. I. p. 50.

540) Qd. deter. pot. ins. sol. p. 165. 167. 184. — de sacrif. p. 132. — de plant. N. p. 219.: *ψυχὴ ἀπόλαυσμα' ἓν ἀντὶ μυρίων τῶν παρὰ ἀνθρώποις ἡδίστων προτεθειμένης τὴν τοῦ μόνου θεραπείαν σοφοῦ.*, *ἱκέτης καὶ θεραπευτὴς* de congress. p. 439., *θεραπευταὶ* de ebriet. p. 249.

541) *τὸ θεωρητικὸν*, *σκεπτικὸν*, *ὁρατικὸν γένος* qd. Deus sit immutab. p. 314. — qu. rer. div. haer. p. 520. — de plantat. N. p. 219., *τὸ προφητικὸν γένος* qu. rer. div. haer. p. 518. — de nomin. mutat. p. 1061. Aehnlich 1063., *τὸ θεωρητικὸν καὶ σκεπτικὸν ἔρνος* qu. rer. d. h. p. 520., *θεραπευτικὸν γένος* de prof. p. 456., *οἱ φιλοθεάμονες* de mund. opif. p. 36. — de ebriet. p. 258.

ja, verſtatten zu können. Denn ſo lange die Zeit der Jugend oder des Mannesalters dem Menſchen noch größere Kräfte zur Verfügung ſtelle: ſo lange habe er auch die Verpflichtung anſtatt des beſchaulichen Lebens, vielmehr ein thätiges, praktiſches Leben (βίος πρακτικὸς,[542]) ἀρετὴ πρακτικὴ,[543]) ἡ πρᾶξις)[544]) zu führen, in welchem er ſich mühen ſolle, die höhere Weisheit und Tugend, die er ſelbſt errungen habe, nun auch unter den Mitmenſchen geltend zu machen, oder wenigſtens durch die That den ſonſt nicht unſcheinbaren Tadel eines trägen Lebens zu widerlegen und zugleich die Reinheit ſeiner Askeſe nachzuweiſen, indem eine Askeſe, die etwa erſt nach einem laſterhaften Leben geübt würde, wenn die Luſt zur Sünde gebüßt oder die Kräfte dazu geſchwunden wären, ſich durch ſich ſelbſt brandmarke, oder, falls ſie auch nur nicht durch ein wirklich praktiſches Leben vorbereitet ſei, doch wenigſtens ohne Bürgſchaft ihrer Reinheit daſtehe.

Für dieſe praktiſche Lebensweiſe, die Philo neben die theoretiſche hinſtellte, forderte er alſo keine niedere Erkenntniß und keine geringere Tugend, als für jene, was der charakteriſtiſchen Eigenthümlichkeit der philoniſchen Speculation ſchroff entgegengeſtanden haben würde. Vielmehr ſollten auch Diejenigen, die ſich dieſer widmeten, die vollkommenſte Nichtswürdigkeit alles Irdiſchen klar erkannt haben und überzeugt ſein, daß das einzige des Menſchen würdige Ziel die Erſtrebung des Göttlichen ſei. Allein ſie ſollten im Frohgefühle des göttlichen Werths und des himmliſchen Glücks, zu welchem ſie ſich auf ſolche Weiſe erhoben, Beiden freiwillig in höherm Grade entſagen, als Dieß die menſchliche Unvollkommenheit ſchon an ſich forderte, um nicht allein glücklich zu ſein,

---

542) Leg. alleg. II. p. 1103., πολιτικὸς καὶ πεφυρμένος de prof. p. 457.

543) Leg. alleg. I. p. 50. — de vita Mos. I. p. 610. — de vita contempl. p. 889. — de decal. p. 759.

544) Leg. alleg. I. p. 50.

ſondern auch dieſes Glück weiter zu verbreiten; [545]) ſie ſollten, um mit Philo's Worten zu reden, öfter in Berührung mit dem Sinnlichen treten, um Andere, ſo weit es möglich, daraus zu befreien. Den Praktikern gab daher auch Philo den Rath, ihr Urtheil über den Werth der irdiſchen Dinge und das Maß ſich ihrer zu bedienen nach dem Verhältniſſe möglicher Wirkſamkeit abzumeſſen, ja, ſich ſelbſt zu bemühen, irdiſcher Mittel theilhaftig zu werden, weil ſie durch ſolche den Zweck ihres praktiſchen Lebens mächtig zu fördern vermöchten, theils Andere zur Mitwirkung hierzu anreizend, theils den edlern Gebrauch jener Mittel lehrend, theils endlich alſo am klärſten die höhere Vollkommenheit der Askeſe beurkundend, welche ſich zuletzt freiwillig ſolcher Güter entſchlägt, nur aber dafür ſtets zu ſorgen, daß ſie nicht etwa ſelbſt, von Liebe zu dieſen irdiſchen Dingen befangen, mit Leidenſchaft ſich derſelben öfter als nöthig bedienten.

Mit vorzüglicher Klarheit ſpricht ſich Philo über das Weſen, die Beſtimmung und das Verhältniß des praktiſchen Lebens zum theoretiſchen in der Stelle de prof. p. 453. sqq. aus. „Wenn du ſiehſt," ſagt er, „wie ein Nichtswürdiger ſich heftig gegen die Tugend auflehnt, große Rückſicht auf Das nimmt, was er verachten ſollte, auf Reichthümer, Ehre und Vergnügen, und die Ungerechtigkeit lobt, die zu den eben Genannten verhilft (denn immer werden die Ungerechten am leichteſten reich und geehrt): ſo ſchlage nicht gleich den entgegengeſetzten Weg ein und befleißige dich etwa der Armuth, der Einfachheit und eines ſehr ſtrengen und einſamen (*αἰστηροῦ τε καὶ μονωτικοῦ*) Lebens. Du würdeſt deinen Widerſacher dadurch nur reizen und dir einen läſtigern Feind zuziehen. Sieh',

545) Qd. Deus sit immutab. p. 296.: *εἰ γὰρ ἅπαντα πράξωσί τινες αὐτῶν ἕνεκα, μὴ γονέων τιμῆς, μὴ παίδων εὐκοσμίας, μὴ σωτηρίας πατρίδος, μὴ νόμων φυλακῆς, μὴ ἐθῶν βεβαιότητος, μὴ ἰδίων μὴ κοινῶν ἐπανορθώσεως, μὴ ἱερῶν ἁγιστείας, μὴ τῆς πρὸς θεὸν εὐσεβείας ἐπιστροφόμενοι παιδαιμονήσουσιν.*

wie du es anfangen mußt, um ſeinen Ringkünſten zu entfliehen. Laß dich auch mit ihnen ein, nicht mit den Kümmerniſſen um jene Gegenſtände, wol aber mit Dem, was Ehre, Herrſchaft, Silber, Gold, Güter, Farben, ausgezeichnete Formen und Schönheit dir zu Gebote ſtellt, und wenn du glücklich biſt, ſo gib dieſen irdiſchen Dingen die edelſte Geſtalt und vollbringe ſo ein lobenswerthes Werk. Oder weißt du nicht, daß, wenn es ein Unerfahrner übernimmt, ein Schiff zu retten, welches noch gerettet werden kann, er es oft zu Grunde richtet, während ein Steuerkundiger oft auch ein Schiff rettete, welches verlohren ſchien? — — — Immer tadelt Das, was mit Kunſt ausgeführt wird, Das, was ohne Kunſt geübt iſt, am beſten und das begründete Lob für jenes iſt ein unzweideutiger Tadel für dieſes. Wenn du alſo den nichtswürdigen Reichen tadeln willſt: ſo ziehe dich nicht vom Ueberfluſſe und von Schätzen zurück. Jener wird ſich nämlich in nicht eben freiſinnigem, vielmehr knechtiſchem Geiſte als ſchmutzigängſtlicher Abwäger des Geldgewichts, als Wucherer, kurz als Geiziger zeigen, oder im Gegentheile als unſinniger Verſchwender, ſtets geneigt zu ſchwelgen und zu praſſen — — —; du aber wirſt die Armen unter deinen Freunden unterſtützen, wirſt dem Vaterlande reichliche Gaben zuſtellen, wirſt Töchter armer Eltern reichlich ausſtatten, kurz wirſt Alle, die der Güter würdig ſind, zum Mitgenuſſe deiner Güter laden. Auf gleiche Weiſe, wenn du den Ehrſüchtigen und Prahlenden ſeiner Erbärmlichkeit überführen willſt: ſo kannſt du es nur dann leicht, wenn du ſelbſt geehrt biſt und darum verſchmähe das Lob der Menge nicht. Dann kannſt du deinen Gegner, wenn er ſtolz ſich brüſtend einherſchreitet, fällen. Er wird ſich ſeiner Auszeichnung bedienen, um ſeinen Stolz zu befriedigen und andere Beſſere verächtlich zu behandeln, oder die Schlechten zu fördern. Du wirſt dagegen Alle, die es werth ſind an den Vortheilen deines guten Rufs Theil nehmen laſſen, den Guten Sicherheit gewähren und die Böſen durch Ermahnungen beſſern. Wenn du zu Trinkgelagen und reichbeſetzten Tiſchen gehſt: gehe guten Muths und beſchäme die Unmäßigen durch

deine Enthaltsamkeit — — —. Genieße ohne Nothwendigkeit nur mäßig, wenn du aber zu reichlicherm Genusse genöthigt sein solltest: so ist hierbei immer eine vernünftige Ueberlegung Führerin und du wirst niemals das Vergnügen tadelnswerth erscheinen lassen, sondern, um so zu reden, aus Nüchternheit trunken werden. Daher mag die Wahrheitsliebe Diejenigen sehr angemessen tadeln, welche ungeprüft die Beschäftigungen und Erwerbszweige des bürgerlichen Lebens verlassen und sagen, daß sie Ruhm und Vergnügen verachten. Sie prahlen damit und verachten Jenes keineswegs; sie leben schmutzig und dürftig, um sich den Schein zu geben, als seien sie Freunde der Ehrbarkeit, der Mäßigkeit und Enthaltsamkeit. Aber die Scharfsichtigen, die bis in das Innere blicken und nicht beim Aeußern hangen bleiben, können sie nicht täuschen. Dieß sind bloße Hüllen von andern Dingen, die darunter verborgen liegen. Jene aber (die Scharfsichtigen) entfernen diese Hüllen und sehen zu, wie wol das Innere ihrer Natur beschaffen sein möge, bewundern es, wenn es gut sein, spotten, wenn es schlecht sein sollte und hassen die Verstellung. Zu Solchen (die ohne vorheriges praktisches Leben sich ihren Beschauungen hingeben) sagen wir: „„Ihr sehnt euch nach einem abgeschiedenen, gesellschaftslosen, stillen und ruhigen Leben? Was habt ihr denn früher für die menschliche Gesellschaft Gutes vollbracht (daß wir glauben könnten, eure jetzige Enthaltsamkeit sei die wahre und göttliche)? Ihr verachtet den Reichthum. Seid ihr reich gewesen und habt gerecht gehandelt? Ihr nehmt den Schein an, als verachtetet ihr die sinnlichen Genüsse. Habt ihr euch in ihnen gemäßigt, als ihr im Besitze hinreichender Mittel für sie waret? Ihr verachtet den Ruhm. Waret ihr in Ehre und habt Bescheidenheit geübt? Ihr verlacht die bürgerliche Ordnung und habt vielleicht nie erfahren, wie nützlich sie sei. Uebt euch und sorgt vorerst für die diesem Leben eigenthümlichen und Allen gemeinsamen Geschäfte, und wenn ihr erst in vollem Maße um eurer Brüder willen in politischen und häuslichen Verhandlungen euch bewegt habt, dann geht über zu der andern und bessern Lebensart, kämpft erst den zu

den höhern Kämpfen vorbereitenden Streit im praktiſchen Leben, vor dem beſchaulichen. So kommt ihr dem Vorwurfe der Trägheit und Unthätigkeit entgegen.““ [546])

Von ſolchem Standpunkte aus, von welchem das praktiſche Leben als ein fortgehendes, freiwilliges und abſichtliches Ueberſchreiten des durch die phyſiſche Nothwendigkeit gebotenen Maßes im Umgang mit dem Sinnlichen angeſehen wird, welches von dem wahrhaft Tugendhaften trotz ſeiner Ueberzeugung von der Nichtswürdigkeit und Verächtlichkeit alles Irdiſchen verlangt wird, damit er in nützlicher Thätigkeit das Wohl ſeiner Mitmenſchen fördere und durch die Art ſeines Genuſſes die Reinheit ſeiner Geſinnungen belege, wenn er ſich einſt völlig von ihm zurückzieht; von ſolchem Standpunkte aus erklären ſich leicht die Urtheile, die Philo über dieſes praktiſche Leben fällt. Bald empfiehlt er es als das Leben wahrer Tugendfreunde, ſetzt es mit dem theoretiſchen in innige Verbindung, tadelt ſogar ausdrücklich die Anſicht Derer, welche

546) De profug. p. 457.: *ἐπειδὰν σαυτὸν ἐξετάσῃς καὶ τὰ ἴδια τοῦ Λάβαν ἀκρίβωσον, τὰς τῆς κενῆς δόξης λαμπρὰς νομιζομένας εὐπραγίας, ὑφ' ὧν μηδεμιᾶς ἁλῷς, πάσας δ' οἷα ἀγαθὸς δημιουργὸς τεχνικῶς ταῖς οἰκείαις ἐφάρμοσον χρείαις. Βίου γὰρ ἐπιδείξῃ γενόμενος ἐν τῷ πολιτικῷ καὶ πεφυρμένῳ βίῳ σταθερὸν καὶ εὐπαίδευτον ἦθος μεταπέμψομαί σε ἐπὶ δύο, ἵνα τύχῃς* (zum Jakob geſprochen) *οὗπερ καὶ οἱ σοὶ γονεῖς ἄθλου. Τὸ δ' ἄθλόν ἐστι ἡ ἀνδρικὴ καὶ ἀνενδοίαστος τοῦ μόνου θεραπεία σοφοῦ.* Aehnlich doch allgemeiner gehalten leg. alleg. I. p. 50., wo Philo im Allgemeinen ſagt: *ὅλου γὰρ τοῦ βίου ἐστὶ τέχνη ἡ ἀρετή, ἐν ᾗ καὶ αἱ σύμπασαι πράξεις· ἀλλὰ καίτοι θεωρίαν ἔχουσα καὶ πρᾶξιν πάλιν ἐν ἑκατέρῳ ὑπερβάλλει κατὰ τὸ κρεῖττον. Καὶ γὰρ ἡ θεωρία τῆς ἀρετῆς παγκάλη καὶ ἡ πρᾶξις καὶ ἡ τήρησις περιμάχητος.*, quaest. in Genes. IV. 47. (p. 283.), in Exod. II. 51. (p. 490.). Zu ſolchem Zwecke erlaubte Philo nicht nur den Genuß des entbehrlichen Irdiſchen, ſondern ſogar den übermäßigen Genuß, wie z. B. den des Weines, im Falle an dieſe Bedingung etwas Wichtiges geknüpft wäre de plant. N. p. 234., beſ. auch p. 238.

che es in frommem Hochmuthe als Aeußerung einer unvollkommenen Tugend geringschätzten,[547]) indem ja doch endlich beide auf gleicher Basis, auf vollendeter Gottliebe und Verachtung der irdischen Freuden beruheten; bald erscheint es ihm jedoch selbst als die geringere Stufe,[548]) indem er natürlich seinen eignen Principien entgegengehandelt haben würde, wenn er die öftere Berührung mit der Sinnenwelt, gesetzt auch, daß sie aus Grundsatz, nicht aus Liebe zu ihr geschehe, in Wahrheit ohne Nachtheil für das höhere Glück und die höhere Würde geachtet hätte. Inzwischen rühmt er sich zuweilen selbst des praktischen Lebens, das er zum Wohle seines Volkes führe,[549]) wenn es ihn schon oft von dem Streben nach dem Göttlichen abgehalten habe, und er ist beständig in Ermahnung der Jüngern zur Nachfolge.

In gewisser Beziehung, nämlich in wie weit sie an das Leben anstreifte, war diese Unterscheidung der Theorie und Praxis gewiß ein großer Gewinn für diese Philosophie, aber nichts desto weniger war sie dem eigensten Wesen derselben durch und durch fremd, stand ohne Unterlage in ihr und ohne Verbindung mit ihr schwankend da und nur einer unwillkührlichen Nachwirkung des bessern sittlichen Gefühles, was so manche menschlich-speculative Verirrung wider Willen und Wissen der Speculation ins richtige Gleis gebracht hat, verdankte sie ihr Dasein; denn strenge aus Philo's Vordersätzen ergeschlossen ließ sich vorerst gar nicht absehen, warum der Mensch um Anderer willen sein Glück und seine höhere Würde aufgeben sollte. Philo hatte keinen andern Standpunkt gerechtfertigt, als die dem Menschen absolut möglichste Trennung des Geistigen von dem Irdischen. War diese that-

547) Qd. omn. prob. lib. p. 879.

548) De vit. contemplat. p. 889. — de migrat. Abraham. p. 395.: *θεωρητικοῦ γὰρ τὸ ἀμείνων βίος ἢ μᾶλλον οἰκειούμενος λογικῷ;*

549) De specc. legg. p. 776.

sächlich bewerkstelligt: so war er eben dadurch in dem Besitze der denkbar höchsten Seligkeit, die natürlich der Mensch um keinen Preis in der Welt, weder um Gottes, noch um der Menschen willen aufopfern konnte, eben weil sie die höchste war. Eine solche Aufopferung war vollständig unmöglich, folglich eine solche Forderung sinnlos. Wenn in ganz anderer Weise eine geläuterte Moral Aufopferungen für das Wohl unsrer Mitmenschen fordert: so stellt sie aber auch solche als Bedingung unsrer höhern Vollkommenheit und Seligkeit auf. Ungleich folgerechter dachten hierin die spätern, strengen Asketen, wie namentlich Mani u. A., die sich wol hüteten den Schaden, der der Welt durch ihre asketischen Grundsätze zuwuchs, auf eigne Kosten zu tragen. Diese schieden vielmehr, da nun die Welt einmal bei lauter strengen Asketen gar nicht hätte bestehen können, nicht sowol 2 Stadien in der vollkommenen Askese selbst, auf deren einem man sich mit Bewußtsein und Absicht seiner strengsten Askese entäußert hätte, sondern vielmehr 2 Klassen Tugendhafter, vollkommene und strenge Asketen **tenaces propositi viros, si fractus inlabatur orbis** und andere minder strenge, die eben dafür zu sorgen hatten, daß dieses Letztere nicht allzufrüh geschehe.

Es mußte ferner dem philonischen Asketen ganz gleichgültig sein, was man von seiner Askese denke, ob man sie billige und bewundere, oder verwerfe und verspotte, oder gar sie von einer unedlen und unreinen Triebfeder ableite. Jeder Kümmern um dergleichen Urtheile würde vielmehr selbst eine unreine Triebfeder solcher Askese verrathen haben. Und, was noch mehr ist, die ganze Polemik Philo's gegen eine aus unedlen Bewegsgründen geübte Askese schwankte nicht wenig; denn indem seine Ethik die Erwirkung eines bestimmten Zustandes, nämlich der Seelenreinheit, als Ziel der Vollkommenheit und Seligkeit anerkannte, oder mit andern Worten eine wesentliche war: so mußte es für ihn schlechthin gleichgültig sein, auf welche Weise jener Zustand herbeigeführt worden war. Unnachlaßlich mußte er Jeden, wie er auch

ſonſt immer beſchaffen war, in dem Beſitze der höchſten Tugend glauben, der, aus welchem Grunde es immer ſein mochte, ſich der Berührung des Irdiſchen, ſo weit es Menſchen möglich war, vollkommen enthielt. Und wenn er gegen eine Askeſe anſtrebt und ſie belächelt, die um den Schein höherer Tugend um ſich zu legen von Menſchen geübt werde, denen eben ſolches Scheinen ſinnlich wohlgefalle, oder die erſt zur freiwilligen Askeſe jenes Scheines wegen geſtempelt worden ſei, da ſie doch nothwendige oder natürliche Folge gebüßter Luſt und verſchwendeten Vermögens wäre: ſo konnte Dieß von ſeinem Standpunkte aus durchaus nicht in ſo weit geſchehen, als ob ſolche Askeſe an ſich gar keinen Werth habe (wie Solches bei einer geläuterten Ethik geſchehen müßte), indem doch die durch jene herbeigeführte geringere Berührung des menſchlichen Geiſtes mit dem Sinnlichen dieſen immer weſentlich verbeſſerte, ſondern konnte nur immer in ſo weit getadelt werden, als ſie, eine unzureichende, ſich doch noch keineswegs von allem Sinnlichen losgeſagt habe und durch den Wahn, als ſei Dieß geſchehen, ſchädlich werden könne, indem ſie zum fernern Beharren bei dieſem ſicher mache.

Bei ſolcher Betrachtungsweiſe, die aber den eigenſten philoniſchen Grundanſichten mit Nothwendigkeit entnommen iſt, trübt ſich allerdings das vortheilhafte Licht gar ſehr, welches die Polemik Philo's, gegen dieſe unzureichende Askeſe geführt, auf ſeine Ethik fallen läßt,[550]) indem durch die Behauptung, daß die Ausübung jener an ſich keinen Werth habe[551]) und ſolchen nur da-

550) Und was beſonders Joh. Chriſt. Schreiter ſtärker hervorhebt in ſ. Abhandlung: Wer ſind die Gegner, welche Philo in ſeinen Schriften beſtreitet und welches Licht verbreitet dieſe Polemik über die Lehren, Maximen und Handlungen, welche Jeſus und die Apoſtel im N. T. rügen und bekämpfen? In Keil's u. Tzſchirner's Analekten 1. Bds. 1. St. S. 102. ff., beſonders 110. ff.

551) Qd. det. p. 167.: *ἡ μὲν οὖν ἄσκησις μέσον οὐ τέλειον, γίνεται γὰρ ἐν οὐ τελείοις μὲν ἀκρότητος δὲ ἐφιεμένοις ψυχαῖς.*

durch erlange, daß sie nicht bloß den Körper treffe, sondern daß auch der Geist daran Theil habe, dem Scheine nach ein opus operatum aufgehoben wird und sittliche Beweggründe zur Tugend gefordert werden, welches aber bei Philo weder in Wahrheit ist, noch auch wegen seiner wesentlichen Tugend Statt finden konnte. Nach diesen Bemerkungen kann folgende Stelle leicht in ihrem Sinne und Werthe aufgefaßt werden entnommen aus quod deter. pot. ins. sol. p. 158.: „Wenn du siehst," sagt er hier, „daß Jemand nicht zu gehöriger Zeit Speise und Trank zu sich nimmt, oder Bäder und Salben von sich weis't, oder die Umhüllung seines Körpers vernachlässigt, oder auf dem Erdboden schläft und unter freiem Himmel lebt, um hierdurch in den Schein der Enthaltsamkeit zu kommen: so habe Mitleid mit seinem Irrthume und zeige ihm den wahren Weg der Enthaltsamkeit; denn was er bisher gethan hat, sind unnütze und leere Selbstpeinigungen und durch solches Hungern und ähnliche Quälereien schadet er seiner Seele (indem er sie irrthümlich sicher macht), wie seinem Körper. Auch wird deßhalb noch kein Mensch fromm, weil er Sprengungen und Reinigungen anwendet und zwar seinen Körper heiliget, aber seine Seele beschmutzt, oder weil er im Ueberflusse einen Tempel erbaut mit glänzenden Zurüstungen und Kosten, oder weil er Hekatomben opfert und nicht aufhört Stiere darzubringen, oder weil er durch kostbare Weihgeschenke das Heiligthum bereichert und die werthvollsten Kunstwerke lauteren Goldes und Silbers reichlich einführt. Ein solcher geht irre auf dem Wege der Frömmigkeit, hält Gottesdienst (θρησκεία) für Heiligkeit (ὁσιότης); gibt Geschenke dem Unbestechlichen, Gaben Dem, der niemals dergleichen annimmt, schmeichelt Dem, der durch keine Schmeicheleien gewonnen werden kann, aber ächte Verehrung freundlich aufnimmt: ächt ist aber die, wo die Seele nur ein einziges Opfer bringt: die Wahrheit. Jene falschen wirft er von sich; falsch sind aber die, welche im Prunke mit äußern reichlichen Gaben bestehn."[552]

552) Qd. Deus sit immutab. p. 294. sq. 315. — de plant. N. p. 229.

Nach dieſen Bemerkungen über die philoniſche Askeſe kehren wir nun wieder zurück und legen den Schlußſtein zum zuſammenhangenden Ganzen der philoniſchen Tugendlehre. Wir berührten bereits früher, wie er jeden Asketen, auch den, den er für den vollkommenſten aller erklären mochte, auch den, der durch alle heranbildende Stadien geläutert und durch erfüllte Forderungen an ein vorhergehendes praktiſches Leben bewährt worden war, in ſteten und nothwendigen Schwankungen befangen glaubte und befangen glauben mußte; denn mochte es auch einem ſolchen wirklich gelingen nach Unterdrückung jeder ſinnlichen Begierde in den Augenblicken, wo die ſinnliche Natur ihr Recht auf Befriedigung ſinnlicher Bedürfniſſe nicht geltend machte, rein geiſtig, mithin ſelbſt göttlich, Gott zu ſchauen: ſo waren Dieß eben nur Augenblicke. Die ſinnliche Natur kehrte mit ihren ſinnlichen Bedürfniſſen immer unabweisbar wieder, und — vernichtet war jene göttliche Würde, zerriſſen jene Seligkeit und von Neuem mußten beide erkämpft werden. In dieſem Sinne vergleicht er das Leben des Asketen mit den auf- und niederſteigenden Engeln auf der Himmelsleiter de somn. I. p. 587. sq. „Der Asket", ſagt er, „ſieht hier ſein eignes Leben, welches einer Leiter gleicht; denn die Askeſe iſt ihrer Natur nach gar unregelmäßig bewegt, bald neigt ſie in die Höhe, bald kehrt ſie zurück zum Gegentheile, und hat, dem Schiffe gleich, bald eine glücklichere, bald eine minder glückliche Fahrt. „„Das Leben des Asketen"", meint Jemand, „„iſt (gleich dem des Kaſtor und Pollux) ein Leben einen Tag um den andern, den einen Tag lebt er und iſt wohl, den andern Tag ſchläft er und iſt todt."" Und es ſcheint Dieß nicht mit Unrecht geſagt zu werden. Denn dem Weiſen (an ſich) hat es als Loos gefallen die göttliche und himmliſche Stätte zu bewohnen, er wird gelehrt nach oben zu ſtreben, die Böſen dagegen nach den Höhlen des Hades; er ſtrebt dem Tode entgegen vom Anfange ſeines Lebens bis zum Ende und iſt vertraut mit dieſem Abſcheiden von den Windeln bis zum Alter. Der Asket iſt gleichſam der Mittelmann zwiſchen beiden Aeußerſten und wie auf einer Leiter ſteigt er oft heran, oft herab, bald

von seinem bessern Theile herangezogen, bald von seinem schlechten entfernt, [553]) bis ihm einmal (am Ende dieses Lebens) der Richter des Kampfes und des Streites, Gott, der bessern Ordnung zurückgibt und die entgegengesetzte völlig zurückzieht." [554])

Wie nun aber der unausgesetzte Rückfall des Asketen aus dem Himmlischen ins Irdische dem Philo schon an sich als betrübend erscheinen mußte: so war er ihm doch auch noch in der besondern Rücksicht bedenklich, als der Asket bei dem nothwendiger Weise öfter wiederholten Genusse sinnlicher Reize auch vielleicht wieder Vergnügen an denselben finden könnte und so von der Höhe, zu welcher er sich erhoben, nicht mehr nothwendig und auf kurze Zeit, sondern freiwillig und dauernd herabsteige, oder aus einem Jakob und Israel ein Joseph werde; denn mit diesem, der, ob er schon ein Sohn Jakob's war, doch wieder nach Aegypten (dem Symbole des sinnlichen Lebens) zog, verglich er den zurückfallenden Asketen. Je schleuniger er nun aber einen solchen Rückfall geschehen glaubte, wie ja Alles, je steiler der Weg sei, desto leichter von diesem rückwärts falle; [555]) und um wie höher, durch nichts Anderes zu ersetzen, er das Glück der Asketen achtete: desto wiederholter und dringender ermunterte er statt eines Joseph's ein Moses zu werden, d. h. ein reiner Geist, so weit Dieß dem Menschen hier ausführbar ist, oder zu einer so unerschütterlichen Ueberzeu-

---

553) In welchem Sinne hiernach Ph. die Askese eine vermittelnde Tugend nenne (s. qd. deter. p. 167.) ist klar. In demselben, welchen er de somn. II. p. 1139. ausspricht: μεθόριος ὁ ἀστὴρ — — μήτε θεὸν αὐτὸν εἶναι μήτε ἄνθρωπον ἀλλὰ τῶν ἄκρων ἑφαπτόμενον ἀνθρωπότητι μὲν θνητοῦ γένους, ἀρετῇ δὲ ἀφθάρτου, und ganz zu entfernen ist die Ansicht, als ob nach Philo die Askese eine geringere Tugend sei, die sich Gfrörer in Mangel richtigen Verständnisses dieser Stelle und genauerer Berücksichtigung vieler andern erschloß.

554) Vergl. auch ibid. p. 582. — de nom. mutat. p. 1057. — de somn. II. p. 1139.

555) De Abrah. p. 358.

gung in Betreff der höchsten Tugend und zu einer so fertigen Ausübung derselben zu gelangen, daß man zwar noch des Sinnlichen sich bediene, aber von dessen Reizen völlig ungerührt bleibe. [556])

Ein solcher allein war dann nun auch fähig der ununterbrochenen Seligkeit zu genießen, die zwar außerhalb der Grenzen dieses Daseins lag, die aber, wie schon oben [557]) bemerkt, dann eintreten konnte, wann der Tod die Fesseln vollkommen löst'te, welche das Geistige an das Körperliche fesseln und die Verbindlichkeiten enden, durch welche jenes zu diesem hingezogen wird. Ungestört von außen, da des Körpers Bedürfnisse schweigen, und ungetrübt in seinem innern Wesen, in welchem die Liebe zum Sinnlichen ertödet ist, lebt er, ähnlich den göttlichen Kräften, hingegeben und versunken in ununterbrochene göttliche Anschauung und Seligkeit, während, wo immer jene Liebe nicht erstorben, wenn schon der Leib von der Seele getrennt ist, der noch nicht vollkommen gereinigte Abzweig des Göttlichen sich eine neue Laufbahn öffnet, wie früher von Neuem mit sinnlichen Kräften sich einigend, bis auch er seiner göttlichen Abkunft und seiner göttlichen Ansprüche würdiger und mithin auch er mit den andern der höheren Seligkeit theilhaftig wird.

Dritte Abtheilung.

Jüdische National-Ansichten und Hoffnungen Philo's und deren Verhältniß zu seinen philosophischen Speculationen. Vorzüglicher Werth der jüdischen Nation — Messias.

Wenn wir in den beiden vorstehenden Abtheilungen dieses Kapitels ins Einzelne gehend gesehen haben, wie bei der philoso-

556) Quod det. p. 156.
557) S. S. 332. f.

fällung des Wunſches immer möglich und deßhalb die Hoffnung gerecht, daß einmal, wenn nun Alle zu dieſer höchſtmöglichen menſchlichen Vollkommenheit gediehen wären, auch die phyſiſchen Uebel ſchwinden und der Menſch dann erſt auch der höchſten irdiſchen Seligkeit genießen werde, in welcher er, wie bemerkt, nicht allein eben nur durch die unerläßlichſten irdiſchen Bedürfniſſe ſich dem Umgange mit dem Göttlichen entzog, ſondern er auch dieſen auf eine Weiſe genügen konnte, die jene Unterbrechungen am mindeſten dauernd und läſtig werden ließen; oder mit Einem Worte die Hoffnung auf ein irdiſches Gottesreich. [561])

Die Zuverſicht auf Verwirklichung ſolcher Hoffnung knüpfte nun Philo allerdings auch an einen gewiſſen, ſchon gegenwärtigen Vorzug ſeines Volks [562]) in religiöſen Dingen, der jedoch keineswegs auf einem willkührlichen Particularismus oder einer Prädeſtination in Folge eines unbedingten Rathſchluſſes Gottes gegründet war, vermöge deſſen gerade dieſes Volk vor andern zu höherer Seligkeit befähigt ſei, oder doch von dem Göttlichen zu ſolcher zu gelangen irgend wie vorzugsweiſe unterſtützt würde. Ein ſolcher Particularismus mußte der ale-

561) Vergl. auch de mundi opif. p. 17.: *οἱ μιμούμενοι τὸν ἀρχηγέτην τοῦ γένους* (nämlich in ſeinem unſündigen Zuſtande) *ἀπόνως καὶ ἀταλαιπώρως ἐν ἀφθονωτάτῃ διαίτῃ καὶ εὐπορίᾳ τῶν ἀναγκαίων διάξουσι.* — — — p. 18.: *εἰ σωφροσύνῃ μὲν ἐξευμαρισθεῖεν αἱ ἄμετροι τῶν πάθων ὁρμαὶ, δικαιοσύνῃ δὲ αἱ περὶ τὸ ἀδικεῖν σπουδαί τε καὶ φιλοτιμίαι καὶ συνελόντι φάναι, ταῖς ἀρεταῖς καὶ ταῖς κατ' ἀρετὴν ἐνεργείαις αἱ κακίαι καὶ αἱ κατ' αὐτὰς ἀνήνυτοι πράξεις, ἀνηρημένου μὲν πολέμου τοῦ κατὰ ψυχὴν, ὃς ἀψευδῶς ἐστι πολέμων ἀργαλεώτατος καὶ βαρύτατος, εἰρήνης δὲ ἐπισχούσης καὶ ταῖς ἐν ἡμῖν δυνάμεσιν εὐνομίαν παρασκευαζούσης ἡσυχῇ τε καὶ πρᾴως ἔλπις ἂν τὸν θεὸν ἅτε φιλάρετον καὶ φιλόκαλον καὶ προσέτι φιλάνθρωπον τὰ ἀγαθὰ αὐτόματα παρασχεῖν ἐξ ἑτοίμου τῷ γένει.*

562) Er legt ihm de praem. ac poen. p. 920. bei *ἡγεμονίαν τῶν τοῦ ἔθνους φύλων*; nennt es auch de justit. p. 727.: *ἀπαρχήν τινα τῷ ποιητῇ.*

xandriniſchen Lehre fremd bleiben. Jene Fähigkeit, wie dieſer Anſpruch auf vorſehende Unterſtützung war, wie wir ſahen, in der vernünftig-freien Seele des Menſchen begründet, welcher Jeder eben als Menſch theilhaftig war. Sie war an ſich rein göttlichen Weſens, konnte wieder zu dieſer Reinheit geläutert werden und in dauernder Seligkeit Gott ſchauen; ſie als vollkommenſter aller Gegenſtände in der ſinnlichen Welt, ja, als das Einzige, was in ihr göttlicher Vervollkommnung und dauernder Vollendung fähig war, konnte hoffen, daß zu dieſer ihrer Vervollkommnung und Vollendung die übrigen ſinnlichen Gegenſtände von der gütigen und weltherrſchenden Weisheit in ſo weit geleitet würden als Dieß dem freien Willen die Unbefangenheit zurückließ, welche nothwendig war, um jene Vollendung ſelbſt nicht im Werthe zu verringern. Auch erkannte es Philo in Folge dieſer Sätze öfters an, daß in Wahrheit alle Menſchen an ſich dieſelbe Würde und dieſelben Hoffnungen theilten, und das Nationale hierin keinen Unterſchied begründen könne. So verſichert er u. A. de humanitate p. 712., daß das Geſetz (in der allegoriſch gedeuteten Stelle Deut. XXII. 10.) allen Menſchen, deren geiſtiges Ohr noch zu hören vermöge, zurufe, keinem auch andern Nationen Zugehörigen ein Leid zuzufügen, wenn ſie ihm nichts Anderes vorzuwerfen hätten, als daß er nicht zu ihrem Volke gehöre, was an ſich einen Vorwurf nicht begründe (ἀναίτιόν ἐστι). „Denn", fügt er bei, „außer Bosheit und außer Handlungen aus Boshaftigkeit vollführt, gibt es keinen Grund zu gerechtem Tadel" und quaest. in Genes. II. 60. (p. 144.) geht er ſogar näher auf jenen philoſophiſchen Grund der Gleichheit Aller ein: „Wir alle Menſchen", ſagt er, „ſind verwandt und Brüder, die in Folge höherer Verwandtſchaft an einander hangen müſſen; denn wir alle ſind Einer und derſelben Mutter Abkömmlinge, nämlich der vernünftigen Weſenheit". [563])

---

563) Vergl. außerdem de Mos. II. p. 673. — de monarch. I. p. 815. — de animal. sacrif. idon. p. 836.

Wenn nun aber jeder religiöse Vorzug der Juden, welcher etwa in irgend einer particularistischen Prädestination seinen Grund suchen wollte, den Alexandrinern fremd sein mußte: so waren sie doch eben auch in Folge ihrer Prämissen berechtigt den historisch-religiösen Vorzug hervorzuheben, den gerade die Juden in mehren vorzüglichen Vorbildern der Frömmigkeit (den Patriarchen) und in den mosaischen Gesetzen besaßen; denn hierdurch war ja diesen die Einsicht in das wahre Wesen der Tugend, ohne welche diese selbst nicht geübt werden mochte, [564]) sichtlich erleichtert; ein Vorzug, der aber auch bei weitem eher als ein errungener, denn als ein willkührlich von Gott dem jüdischen Volke ertheilter erschien, da ja eben erst die Vervollkommnung ihrer Naturen die Patriarchen zu jener Tugend und die vollständige Vergeistigung des Moses diesen zum Umgange mit Gott befähigt hatte.

Dieser ihr Vorzug mußte nun aber auch den alexandrinischen Juden nur als ein sehr relativer erscheinen. Handelten sie in Folge jener ungeschriebenen [565]) und geschriebenen Gesetze so, wie es dem wahrhaft Tugendhaften zukommt: so gelangten sie in Wahrheit leichter als Andere, die jene nicht kannten, zu dem Gipfel der Würde und des Glücks, und in so fern genossen sie eines Vorzugs; achteten sie aber jener nicht und blieben sie jener ungeachtet in sündhafter Verbindung mit der irdischen Welt: so steigerte sich wie ihre Schuld, so ihre Strafwürdigkeit und in so fern war ihr Vorzug nur relativ. Dieß Alles sind Ansichten, die sich bei Philo öfter ausgesprochen finden. Wir heben die vorzüglichste Stelle aus. **De justitia p. 726. sq.** versichert er, daß dieses Volk in vorzüglichem Sinne ein Eigenthum des höchsten Wesens sei, und nennt als Ursache die vorzügliche Tugend seiner Stammväter, die wie eine unverwelkliche Pflanze dauernd fortblühe und den Nachkommen heilsame

564) S. oben S. 371. ff.

565) So nennt Philo die musterhafte Lebensweise der Patriarchen, s. meine Abhandlung in den Studien 1838. 4. S. 1026.

Früchte bringe, ob sie schon vielleicht sündigen, wenn nur nicht unheilbar (indem dann die vorleuchtenden Exempel Nichts mehr helfen könnten). „Glaube aber nun nicht etwa Jemand, daß edle Abkommenschaft ein an sich vollkommenes Gut sei und versäume deßhalb gut zu handeln. Ein solcher möge bedenken, daß Derjenige noch größern Unwillen verdient, der von ausgezeichneten Eltern erzeugt ist und durch die Schlechtigkeit seiner Handlungsweise seinen Eltern Schande bringt. Denn er ist um so tadelnswerther, weil er in seiner Nähe Vorbilder der Tugend wahrnimmt, die er nachahmen sollte und doch nicht zur Verbesserung seines Lebenswandels benutzt."

Diese Stelle ist deßhalb sehr wichtig, weil sie uns zugleich mit der Versicherung, daß die Abstammung von den Patriarchen einen wahren Vorzug begründe, [566]) genauer den Gegenstand an die Hand gibt, in welchem jener Vorzug sich äußert. Keineswegs nämlich, als ob die höhere Tugend der Vorväter übergetragen würde auf die Nachkommen und ihnen somit an sich das göttliche Wohlwollen erwürbe, [567]) was allem Alexandrinismus schlechthin entgegengesetzt wäre, in welchem, wenn man das oben über Tugend Gesagte vergleicht, dergleichen Uebertragungen gar nicht einmal denkbar waren und was der Versicherung geradehin entgegenläuft, daß diese Abkunft,

---

566) Diese Versicherung kehrt oft wieder, vergl. de vita Mos. p. 694. — de nobil. p. 906. u. ö.

567) Wie Gfrörer meint (a. öfters a. O. I. 1. p. 487.), der jedoch Philo's ganze Ansichten über Judenthum nur schlechthin positiv versteht, ob er Solches schon selbst in schneidendem Contraste mit andern von Philo behaupteten Sätzen stehend findet. Uebrigens ist er dabei vorsichtig genug, die a. St. nur bis zu dem W. „unheilbar" wiederzugeben; die folgenden paßten allerdings in keiner Weise zu seiner Ansicht. Wenn in einer später näher anzuführenden Stelle (de exsecrat. p. 937.) die Vorväter als Fürbitter für ihre Kinder und diesen hierdurch helfend kennen gelehrt werden: so wird doch auch dort als die unnachlaßlichste Bedingung zu ihrem Heile die eigne Besserung genannt und jene Fürbitten ordnen sich den gewöhnlichen Fürbitten für Andere bei.

falls sie sündigten, den Juden den göttlichen Unwillen in noch höherm Grade zuziehen würde. Vielmehr wird durch diese den Juden nur die leichtere Möglichkeit ihr wahres Wohl zu erkennen und mithin selig zu werden geboten.

So erklärten sich dem Philo auch die Leiden, unter denen gerade sein Volk zu seiner Zeit seufzte ganz natürlich. Ueber diese Leiden selbst spricht er sich gleichfalls a. der a. St. kurz vor den gegebenen Worten so aus: „Man kann beinahe das ganze jüdische Volk, wenn man es mit den übrigen Völkern allen zusammenstellen will, mit einer Waise vergleichen. Denn während es diesen wegen der Verbindungen, in welchen sie unter einander stehen, nicht an Helfern fehlt, wenn sie nicht gerade ein unersetzlicher Verlust betroffen hat: so nimmt Niemand im Mindesten an jenem Theil, weil es seine eignen (den übrigen Völkern verhaßte, und dennoch niemals zu verletzende) Gesetze hat.“ Sie sind ihm nun Strafen, die um so härter die Juden treffen müssen, je verdammlicher an sich die von ihnen begangenen Sünden sind und vornehmlich, wenn man sie mit Rücksicht auf die ihnen näher liegende Möglichkeit, sie zu vermeiden, betrachtet. Hierbei zu vergleichen die Stelle **de sacrificant. p. 855.**: Gott läßt es den Unwürdigen wohl ergehen und uns von ihnen überwunden und bedrückt werden, nicht ihretwegen selbst, „sondern um uns noch trauriger und bekümmerter zu machen, weil wir Unheiliges verüben, wir, die wir, in einem Staate geboren, der von Gott geliebt ist, unter Gesetzen aufgewachsen, die zu jeglicher Tugend veranlassen, von früher Jugend an erzogen zu Allem, was dem Manne am Meisten ansteht, dieses doch Alles gering schätzen und dagegen von Dem, was in Wahrheit gering geschätzt zu werden verdient, eingenommen sind, so daß wir Kleinigkeiten sehr wichtig und große Dinge sehr gleichgültig behandeln“.[568])

568) De praem. ac poen. p. 926.: *νῦν μὲν γὰρ μήτε τῶν νόμων, μήτε τῶν πατρίων ἐθῶν* (die Tugenden der Patriarchen, die sogenannten ungeschriebenen Gesetze) *αἰδῶ ποιούμενος, ἀλλὰ πάντων ἀθρόως ἀλογῶν ὑποτρίζεις μὲν τῶν ἀναγκαίων, ὀ-*

Ja, Philo hielt sich überzeugt, daß da auch die bisherigen Unglücksfälle das Volk im Wesentlichen nicht gebessert hätten noch ungleich furchtbarere zu erwarten seien, die sich wirksamer erweisen möchten. [569]) Die kleine Schrift de exsecrationibus ist mit einer Aufzählung der furchtbaren Strafen angefüllt, welche in dieser Rücksicht zu erwarten seien. „Dieß ist der Fluch und diese sind die Strafen," sagt er ungefähr an deren Ende p. 936., „die die Verächter der heiligen Gesetze, der Gerechtigkeit und Frömmigkeit, welche sich dem Glauben an mehre Götter ergeben haben und in Gottlosigkeit enden, zu erdulden haben werden, weil sie der angestammten väterlichen Lehre vergaßen, in welcher sie von Jugend auf unterrichtet würden, daß nur ein in Wahrheit Einiger als der höchste Gott angesehen werden könne, dem Die, welche lieber der lautern Wahrheit, als erdichteten Erzählungen anhangen wollen, folgen müssen. Ich habe Alles offen herausgesprochen. Sollten sie nun aber dieß Alles nicht zu ihrem Verderben, sondern zu ihrer Besserung wirken lassen und sollten sie sich von Herzen schämen und sich bessern; sollten sie sich selbst der Lasterhaftigkeit anklagen und offen bekennen, was sie begangen haben: so können sie sich vor Allem durch ein reines Herz, den sichersten Bürgen für ihren Entschluß, und dann auch mit dem Munde, damit auch Die, welche es hören, sich bessern mögen, das Wohlwollen des gnädigen und barmherzigen Gottes erringen."

Aber nun lag auch die Frage nahe: Wird Letzteres wol geschehen? Werden die Juden durch alle diese Strafen gewarnt von ihren Gesetzen den weisen Gebrauch machen, den sie können und sollen? Wird ihnen je ihr Vorzug ein wahrer Segen sein? —

ραπύσεις δὲ τὰς τῶν δανειστῶν καὶ ὀβολοστατῶν οἰκίας u. s. w.

569) Vergl. de exsecrat. p. 934.: κἂν ἐπὶ τούτοις μὴ σωφρονίζοιντο πλαγιάζοντες καὶ τὰς ἐπ' ἀλήθειαν ἀγούσας εὐθυτενεῖς ὁδοὺς ἀντρεπόμενοι: dann eben noch härtere Strafen.

An sich war diese Frage weder zu bejahen noch zu verneinen. Beides war bei der Freiheit jedes einzelnen Individuums wol möglich. Aber Philo bejahte sie mit Zuversicht. Der Grund weßhalb? war der Glaube an Mosis Weissagungen von dem einstigen hohen Glücke Israel's, das ja nur unter höheren Tugenden denkbar war. Hierauf weis't Philo hin de **human. p. 701.**, wo er von den letzten Lebensacten des Moses redet. „Als er nun ganz vorbereitet war abzuscheiden, wollte er doch noch nicht diesen Weggang unternehmen, ehe er den einzelnen Stämmen seines Volks seine Wünsche für sie ausgesprochen hätte, die der Zwölfzahl der Stämme entsprechen und an deren Erfüllung man glauben muß; denn Der, welcher betend wünschte, war Gott befreundet, Gott selbst ist den Menschen gern gnädig und Die, für welche er betet, sind von vorzüglicher Abkunft." Und öfters noch findet Philo in diesen oder andern Verheißungen des Moses von dem künftigen glücklichen Zustande des Volks den Ueberzeugungsgrund, daß es wirklich solchen Glücks werde theilhaftig werden. [570])

Noch ist die Bedingung und der Gegenstand dieses Gottesreichs mit Einigem zu berühren, obschon nach Obigem im Allgemeinen auch bereits an sich klar. Wahre Tugend ist die vornehmste Bedingung; der Gegenstand Entfernung alles physischen Uebels, oder aller irdischen Kümmernisse, die der Fromme, wenn er schon nicht das Irdische liebt, denn doch in so fern willkommen heißen muß, als sie ihm der nothwendigen Berührungen mit der sinnlichen Welt wenigere sein läßt. Philo verbreitet sich hierüber in den letzten Theilen seiner Bücher **de praemiis ac poenis** und **de exsecrationibus**, aus denen wir deßhalb, um ein klares Bild der alexandrinisch-messianischen Hoffnungen hervorzurufen, Einiges im Auszuge geben müssen.

Zunächst schließt er an die so eben gegebene Stelle **de exsecrat. p. 936.**, in welcher er den Juden, falls sie sich bes-

sern,

570) Vergl. auch **de vita Mos. II. p. 695.**

sern, die Rückkehr des gnädigen Wohlwollens Gottes verheißt, die andere Verheißung der erneuerten Vereinigung des jüdischen Volks durch einen erhabenen himmlischen Helden an. Und wenn sie an den äußersten Grenzen der Erde in Sklaverei lebten ihren Feinden dienend, durch die sie in die Gefangenschaft geführt wurden: so werden sie dann, wie durch eine getroffene Uebereinkunft frei werden, [571]) indem ihre gemeinschaftliche Rückkehr zur Tugend ihre Beherrscher in Schrecken versetzen wird; diese werden sie entlassen, weil sie sich schämen über Vorzüglichere zu herrschen. Wenn nun aber auf solche Weise Die, welche vor Kurzem noch unter Griechen und Barbaren auf Inseln und dem festen Lande zerstreut gewesen waren, zu unerwarteter Freiheit gelangt sein werden: so werden sie mit Einem Male aufstehen und von den verschiedensten Gegenden hin nach dem Lande ziehen, was ihnen angewiesen ist, geleitet von einer menschlichen Gestalt, die jedoch göttlicher ist, als daß sie natürlich-menschlich wäre, unsichtbar Andern, Denen allein sichtbar, die gerettet werden sollen. [572]) Dieß Alles auf 3 Fürsprecher hin, die ihnen die göttliche Gnade erwerben, zuerst auf die Menschenfreundlichkeit und Güte Dessen hin, den sie anrufen, der lieber verzeiht denn straft. Dann wegen der Heiligkeit der Vorväter; denn die Seelen derselben, die nun frei vom Körper sind und den Herrn über Alles rein und lauter verehren, flehen unablässig für das Wohl ihrer Söhne und Töchter, wobei ihnen Gott, um sie zu ehren, gern ihren Wunsch gewährt. Der dritte Fürsprecher endlich, wessen wessen das Gesagte vorzugsweise geschieht, [573]) ist die eigne Besserung Derer, die nun wieder vereinigt werden. Wenn

---

571) Vergl. hiermit de praem. et poen. p. 928.

572) *Ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανοῦς.*

573) *Τρίτῳ δὲ, δι' ὃ μάλιστα καὶ ἡ τῶν λεχθέντων εὐμένεια φθάνει προαπαντῶσα, τοῦτο δέ ἐστι βελτίωσις τῶν ἀγομένων εἰς σπουδὰς καὶ συμβάσεις.*

ſie nun aber dort wieder angekommen ſind: ſo werden ſie die Städte wieder aufrichten, die ihnen früher zerſtört wurden, und das verlaſſene Land wieder aufbauen und die fruchtleere Erde wird wieder fruchtreich werden. Die Glückſeligkeit der Väter und Vorväter wird dann als gering erſcheinen verglichen mit dem überſchwenglichen Glücke, was ihnen ſelbſt von der unverſiegbaren Gnadenquelle zu Theil werden wird.

Ins Einzelne gehend ſchildert er dieſen glücklichen Zuſtand de praem. ac poen. p. 923. [574]) Hier nennt er zunächſt zwei Feinde der Menſchen, deren Gewalt gebrochen werden ſoll. Die Menſchen ſelbſt, die gegen einander wüthen und ſchädliche Thiere. Beide hofft er in jenen glücklichen Zeiten beſänftigt. Dieſe zunächſt, wenn gleich ihr Gegenſatz gegen die Menſchen natürlich iſt und ihn nur Gott zu enden vermag. Er wird ihn enden, ſo wie er bemerkt, daß die Menſchen, des Heils nun würdig, durch keinerlei Strafen, auch nicht durch dieſe natürlichen zu ihrem Heile ſtärker veranlaßt werden müſſen (p. 924.:), wobei es natürlich thörig wäre, auf einen ſolchen Frieden zu hoffen, bevor nicht die Thiere in uns (die Leidenſchaften) gebändigt ſind. Dann aber ſteht zu erwarten, daß die Bären, Löwen, Panther, Tiger u. a. dergleichen ihr einſames Leben zu einem geſelligen umwandeln, heerdenweis beiſammen ſein und den Menſchen als ihren Herrn anerkennen, lieben und fördern werden. Die Scorpione und Schlangen werden ihr Gift verlehren und unter allen Schaden und Tod drohenden Thieren wird der heilige Menſch unverletzt und furchtlos wandeln. Auf ſolche Weiſe zeichnet Gott die Tugendhaften aus, daß er ihnen keinen Unfall zuſtoßen läßt. Dann wird nun auch der jüngere und widernatürliche Krieg, den Menſchen unter einander führen, aufhören. Sie werden ſich ſchämen, wüthender zu ſein als wilde und giftige Thiere. Oder,

574) Zu vergl. mit der ins Einzelne gehenden Darlegung des durch die Sünde herbeigeführten Unglücks in de mundi opif. p. 13 (ſ. oben S. 390. Note 514.).

falls auch dieſe Hoffnung unbefriedigt bleiben ſollte: ſo wird der Krieg die Grenzen der Frommen nicht berühren. Die Feinde werden bemerken, gegen welche es den Kampf gilt und von ihm abſtehen; oder wenn ſie nun auch wirklich raſend genug ſind den Krieg wider ſie fortzuſetzen: ſo wird ſein Anfang auch ſein Ende ſein. (p. 925.:) Mit überwiegender Kraft werden ſie in die Flucht geſchlagen werden; fünf werden hundert und hundert tauſend zerſtreuen und auch die Thiere mit in den Kampf zu Gunſten der Frommen treten.

Außerdem wird Wohlhabenheit ihr Theil ſein, welche die natürliche Folge des Friedens und der Herrſchaft iſt. (p. 926.:) Die reichſten Erndten werden in herrlicher Reihe auf einander folgen. Die Früchte werden reichlich genug ſein, um alles Sammeln derſelben unnöthig zu machen. Jedem wird es frei ſtehen nach ſeinem Bedürfniſſe ſich derſelben zu bedienen. Gott wird ihnen reichlich Alles an die Hand geben, damit ihr Sinnen und ihr Mühen immer ungeſtört nach geiſtiger Vollendung ringen könne. [575]) (p. 927.:) Eine glückliche Nachkommenſchaft wird die Freude erhöhen. Keiner wird kinderlos bleiben; zahlreiche Familien werden ſie in ihren Häuſern alle Verwandtſchaftsgrade verſammeln, Eltern, Großeltern, Ohme, Söhne, Brüder, Schweſter, Enkel, Geſchwiſterkinder u. ſ. w. Alle werden zu einem fröhlichen Alter gelangen durch alle Zeiträume hindurch, welche Gott dem Menſchen zuſteht, bis ſie ſich endlich dem Tode oder vielmehr der Unſterblichkeit nahen und fröhlich abſcheiden. (p. 928.:) Auch Krankheiten werden ferner nicht mehr ſein, und wenn auch einzelne Anwandlungen derſelben Statt finden ſollten: ſo treten dieſe dann nicht mehr als Strafe zum Nachtheile der Menſchen ein, ſondern um ſie nicht etwa ihrer menſchlichen Schwachheit uneingedenk werden zu laſſen. (p. 929.:) Denn Gott ach-

575) προνοίᾳ καὶ ἐπιμελείᾳ θεοῦ τῶν ταμείων ἀεὶ πληρουμένων ἐκ τοῦ τὰς ὁρμὰς τῆς διανοίας καὶ τὰς τῶν χειρῶν ἐπιβολὰς μὴ ἐμποδίζεσθαι πρὸς τὴν τῶν ἀεὶ ἀπονδαζομένων κατόρθωσιν.

tete es für Recht den Frommen als Gnadengeschenk ein vom Grunde bis zum Dache wohlzusammengefügtes Wohnhaus zu gewähren (das Wohnhaus der Seele aber ist der Leib), weil Dieß viel zu einem nützlich anzuwendenden Leben beiträgt. Er wollte überhaupt Den, der eingeweiht ist in die göttlichen Geheimnisse und sich nur im Umgange mit dem Himmlischen erfreut, möglichst unberührt sein lassen von den leidenschaftlichen Bewegungen, die die körperlichen Verhältnisse zuweilen auch ohne unumgängliche Nothwendigkeit herbeiführen. Der Himmel bringt oft zu viel Kälte, oft auch zu viel Hitze; verursacht zu viel Trockenheit oder zu viel Nässe. Durch dieß Alles wird der Geist verhindert seinen geraden Lebensweg zum Ziele zu verfolgen. Wenn er dagegen in einem gesunden Körper ungestört seine Behausung hat: so wird er mit mehrer Leichtigkeit sich dem beschaulichen Leben hingeben und ein glückliches, ja, seliges Leben sich bereiten. [576])

(p. 927. sq.:) Auch können sich endlich die wahrhaft Tugendhaften der Hoffnung hingeben, daß sie das übrige Menschengeschlecht zu sich ziehen werden. Denn wenn ein solcher Mann in einer Stadt wäre, so würde er leicht als der vorzüglichste erscheinen, auf gleiche Weise eine Stadt nur von Solchen bewohnt, in der Landschaft, in welcher sie läge. Und wenn es ein solches Volk gäbe, so würde es über die übrigen Völker hervorragen, wie der Kopf über den Körper. Dieß keineswegs um sich auszuzeichnen, sondern um den Uebrigen,

---

576) καὶ μύστην γεγονότα τῶν θείων τελετῶν καὶ μόναις συμπεριπολοῦντα τῶν οὐρανίων χορείαις καὶ περιόδοις ἐγέραρεν ὁ θεὸς ἠρεμίᾳ, βουληθεὶς ἀμέθεκτον εἶναι κηραίνοντα περὶ μηδὲν πάθος ὧν αἱ τοῦ σώματος γεννῶσι δυνάμεις ἐπιτιθέμεναι κατὰ πλεονεξίαν παθῶν δυναστείας· ἢ γὰρ περιέψυξέ τι ἢ περιέφλεξεν ὁ οὐρανὸς καὶ αὐχμηρὸν ἢ τοὐναντίον ῥοῶδες ἀπειργάσατο, δι' ὧν ἁπάντων ὁ νοῦς εὐθύνειν ἀδυνατεῖ τὴν τοῦ καθ' αὑτὸν βίου πορείαν. Ἐνδιαιτώμενος δὲ ὑγιεινῷ σώματι κατὰ πολλὴν εὐμάρειαν ἐνδιατρίψει καὶ ἐνσχολάσει τοῖς σοφίας θεωρήμασι, μακαρίας καὶ εὐδαίμονος ζωῆς ἐπιλαχών.

die es bemerken, dadurch zu nützen; denn die ununterbrochene Betrachtung vorzüglicher Muster gräbt doch ähnliche Beschaffenheiten in die Seelen Derer ein, die nicht ganz widerstrebend sind,[577]) so daß man sich also der Hoffnung eines gemeinsamen Gottesreiches mit Zuversicht hingeben darf, in welchem sich mit dem reinsten Streben aller Menschen nach dem Göttlichen die ungestörteste äußere Ruhe und Glückseligkeit die hierzu erforderlich ist verknüpfen wird.

Es ist dem Gesagten, was, nach einmal richtig gefaßtem Standpunkte, an sich klar ist, nur noch Eine Schlußbemerkung beizufügen, indem es unnöthig wäre, angebliche Widersprüche zu lösen, die namentlich Gfrörer in der Darstellung des Philo [578]) bei verfehltem Standpunkte fand. Gfrörer kann nicht begreifen, wie die Askese mit der äußern Wohlhabenheit, die Philo verspricht, sich zusammenreime. Sie treffen einfach in der Schmerzlosigkeit und Mühlosigkeit des Lebens überein, die für ununterbrochene Beschäftigung mit dem Göttlichen eben so nöthig war als Gleichgültigkeit gegen Vergnügen und Leidenschaftslosigkeit. Gfrörer findet ferner in dem angegebenen Vorzuge des jüdischen Volks einen Anstoß gegen alexandrinisch-universale Principien und übersieht den oben gegebenen Unterschied zwischen historischem und willkührlich-vorausbestimmtem Vorzuge. Dieß Alles sei dahingestellt. Aber Eine Frage läßt sich nicht unterdrücken: Wer ist die menschliche Gestalt, die doch zu göttlich ist, als daß sie in Wahrheit menschlich sein könne, die das jüdische Volk aus seiner Verbannung leitet; oder, um in der sonst gewöhnlichen jüdischen Sprache zu reden: Wer ist der Messias, den die Alexandriner erwarteten? Mit Entschiedenheit hat sich Philo hierüber nicht erklärt. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, daß

577) In dieser Hinsicht hebt Philo öfter das Glück des Orts oder der Umgebungen eines wahrhaft Frommen hervor, indem er gleichsam als Lösemittel (λύτρον) der Uebrigen von Bosheit und Unglück erschien, s. de sacrif. p. 151. sq.

578) S. die öfter a. Schr. I. 1. p. 487. sqq.

er hierbei an den Logos dachte. Einer ſolchen Verkörperung deſſelben ſteht nach Dem, was wir oben [579]) über die Stelle de Abrahamo p. 366. beigebracht haben, Nichts entgegen. Dafür ſpricht die ſpätere ſichere Identificirung Beider, und wenn ſchon weniger, doch ſo, daß es nicht ganz überſehen werden darf, die Alluſion dieſes ganzen Zuſammenzugs der Juden nach Palàſtina an den Einzug derſelben dorthin aus Aegypten, wo die Wolken- und Feuerſäule ſie begleitete; denn auch in dieſer Säule fand Philo den Logos allegoriſch wieder [580]) und beſchreibt dieſen dann, wenn ſchon an einem a. O., [581]) ähnlich, als einen Stellvertreter des höchſten Gottes, als einen unſichtbaren Engel, den menſchliche Augen nicht ſchauen könnten. Doch iſt dieſe Behauptung hierauf geſtützt um ſo unſicherer, je ſchwächer die Alluſion und je geringer die Nothwendigkeit iſt, bei einer und derſelben allegoriſchen Deutung einer Stelle ſtehen zu bleiben.

---

579) S. S. 386. Note 511.

580) Vergl. qu. rer. div. haer. p. 508. sq. und die Weisheit Salomon. X. 17.

581) De Mos. II. p. 691.: *ἐν ᾗ* (*νεφέλῃ*) *θεία τις ὄψις πυρὸς ἀγλὴν ἀπαστράπτουσα ἦν.*, ibid. I. p. 628.: *ἀφανὴς ἄγγελος ἐπατειλημμένος τῇ νεφέλῃ προηγήτωρ, ὃν οὐ θέμις σώμασιν ὀφθαλμοῖς ὁρᾶσθαι.* Auch ſcheint ebendaſ. p. 612. der Logos unter der *μορφῇ περικαλλεστάτῃ τῶν ὁρατῶν* verſtanden werden zu müſſen, welche *ἐμφερὴς οὐδενὶ θεοῦ εἰκὼν* iſt, von der dabei (auch p. 616.) gerade auch als von einer *μεγαλουργοῦσης ὄψεως* die Rede iſt.

Drittes Kapitel.

Von der Uebung der alexandriniſch-jüdiſchen ethiſchen Grundſätze im Leben oder von den Therapeuten und Eſſenern.

Wir haben in der Darſtellung des philoniſchen Lehrbegriffs geſehen, wie der ethiſche Theil der alexandriniſchen Religionsphiloſophie unter den Juden Denen, die ſich einmal an die Grundſätze derſelben feſthalten zu müſſen glaubten, zunächſt, d. h. unter den gegebenen Verhältniſſen, die ſie nicht nur an eine ſinnliche Ordnung der Dinge wieſen, ſondern auch an eine ſolche, in welcher erſt noch auf die möglichſt vollkommene Geſtaltung der ſinnlichen Verhältniſſe für die Tugend hinzuarbeiten war, ein doppeltes Lebensziel vor Augen ſtellte: das eine die regeren Kräfte der früheren Jahre leitend, aber mit dieſen ſelbſt vorübergehend; das andere erſt dann zwar wahrhaft und im höhern Sinne begehrungswerth, wann jene phyſiſchen Kräfte unter der Bürde höherer Jahre ſchwänden, aber auch ausdauernd dann, nicht bloß für das noch übrige irdiſche Leben, ſondern für alle Epochen eines künftigen Daſeins; jenes das thätige, praktiſche Leben, dieſes das beſchauliche, theoretiſche. Beide wurden zwar von dem höhern Zwecke zuſammengehalten, dem einzigen, dem der Alexandrinismus an ſich gewogen ſein konnte, nämlich das Materiale oder das Körperliche in der Menſchenwelt ſo fern als möglich zurückzuſtellen und das Geiſtige derſelben zu ſeiner urſprünglichen Reinheit und Heiligkeit, Bedürfnißloſigkeit und Seligkeit zurückzuführen: indeß waren ſie doch immer in ſo weit geſchieden, als der Freund des beſchaulichen Lebens, durch die Kraftloſigkeit ſeines Alters von der Verpflichtung thätig zu ſein entbunden,

ſich eben nur mühen ſollte, die geiſtige Reinheit in ſich thatſächlich zu bewirken und ſich deßhalb alles Sinnlichen, ohne weitere Rückſicht als auf die unabweisbare Nothwendigkeit oder in wie weit ſein Daſein durch deſſen Gebrauch bedingt war, ſchmerzlos zu entſchlagen, während ſich der thätige Philoſoph, der noch die Fähigkeit beſaß für die äußere Welt zu wirken, ſelbſt auf die Gefahr hin, durch nähere Berührung mit derſelben auf die ihm erreichbare Vollkommenheit und Seligkeit freiwillig zu verzichten, ſich einer ſolchen nicht entziehen durfte, um des höhern Zwecks willen, das Beſte ſeiner Mitmenſchen zu befördern und namentlich auch, ſie von der natürlichen Nichtswürdigkeit alles ſinnlichen Vergnügens und von der unnachlaßlichen Nothwendigkeit daſſelbe zu verachten, im fortdauernden Umgange mit dem Irdiſchen und ſteter Uebung ſolcher Tugend kräftiger zu überzeugen, ſie zu gleichen Geſinnungen zu begeiſtern und ſo die Menſchheit überhaupt ihrer höhern Würde und ein irdiſches Gottesreich ſeiner Verwirklichung näher zu bringen, oder zum Mindeſten ſich ſelbſt vor dem Vorwurfe der Trägheit und überhaupt unlauterer Abſichten bei Uebung ſolcher Askeſe ſicher zu ſtellen. [1])

Hierbei kann nun aber die Frage nicht ohne Intereſſe laſſen, *in wie weit ſich denn nun auch dieſe ethiſchen Grundſätze im Leben verwirklichten.* Denn nicht nur, daß das Leben unſrer Alexandriner neben ihre Grundſätze geſtellt, ſich eine wechſelſeitige Gewähr ihrer Wahrheit leiſten, erhielten dieſe eben auch durch die Art, wie ſie ins Leben eingriffen einen bedeutenden geſchichtlichen Einfluß, der weithin, ja, bis in unſre Tage hinüberragt, [2]) und

1) S. überhaupt oben S. 411. ff.

2) So vollkommen auch nämlich wider alle Geſchichte und Zeit die Anſicht Derer iſt, welche auf das Zeugniß des Eusebius hin H. E. II. 17. in den Therapeuten erſte chriſtlich-ägypt. Mönche erblicken: ſo unverkennbar iſt der philoſophiſch-ethiſche Zuſammenhang zwiſchen dieſen. Die lebhaften Streitigkeiten aber, die die Vertheidigung zunächſt gerade jener Anſicht durch Ser-

endlich darf es dem Pſychologen und Ethiker niemals gleichgültig ſein, in welches Verhältniß zum Leben ſo beſtimmt ausgeprägte und charakteriſtiſche ethiſche Grundſätze treten, möchte er vielleicht auch nur das Eine daraus lernen, daß unbedingte Aufopferung aller dem Menſchen ſonſt werthen Güter des Lebens für Durchführung einer Idee zwar immer den Menſchen

---

rarius zwiſchen dieſem, dem Druſius und Scaliger hervorriefen und die ſich dann auch auf die übrigen Angelegenheiten dieſer und der jüdiſchen Secten überhaupt überdehnten, ſind von Triglandius zuſammengeſtellt in ſ. syntagma trium script. illust. Delph. 1702. 8. 2 BB. 4. Mehre ältere Schriften über die Eſſener und Therapeuten nennt Fabric.-Harles. B. G. IV. S. 739. Als neuere beſondere Schriften ſind zu nennen: J. J. Bellermann geſchichtl. Nachrichten aus dem Alterthume über Eſſäer und Therapeuten. Berlin 1821. 8. (Ueberſetzung der bald näher anzuführenden vornehmſten Quellen über ſie nebſt einigen recht ſchätzbaren Bemerkungen, auf die wir zum Theil zurückkommen werden.) De Essenis et Therapeutis disquisitio, quam scripsit Jos. Sauer, Vratisl. 1829. 8. (zum Theil ſehr abhängig von Bellermann, doch in ſo fern eigenthümlich, als er dieſe Secten unabhängig von einander durch Verfolgungen entſtehen läßt, in denen ſie ſich ſowol in Aegypten als Paläſtina in die Wüſten zurückgezogen, dort organiſirt und weil doch unter ähnlichen Umſtänden, auch ähnlich; eine Anſicht, die ſich ſchon durch die dogmatiſchen Eigenthümlichkeiten der Secten und durch das Zuſammentreffen beider auch in zufälligen Ceremonien von ſelbſt aufhebt). Credner über Ebioniten und Eſſäer und einen theilweiſen Zuſammenhang derſelben in Winer's Zeitſchrift für wiſſenſchaftl. Theologie Heft 2. (1827.) S. 211. ff. Heft 3. (1829.) S. 277. ff. Vergl. auch Horn bibl. Gnoſis (Hannover 1805. 8.) S. 357. ff. und Peter Beer's Geſchichte, Lehren und Meinungen aller beſtandenen und noch beſtehenden religiöſen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Cabbalah (Brünn 2 Bände 1822. 23. 8.) 1. Band S. 68. — 88. Außerdem Gfrörer in ſ. krit. Geſch. des Urchriſtenth. Bd. 1. Abth. 2. S. 280. — 356. und Reichlins Meldegg theolog. Abhandl. Greiz 1829. 8. Erſte Abhandl.: Die Urſachen der Entwickelung des Mönchthums von ſ. Anfange bis zur Stiftung des ältern Benediktinerordens im Jahr 529. §§. 7. ff.

in ſeinem natürlichen Adel erſcheinen läßt, indeß für die Tüchtigkeit und Wahrheit einer einzelnen leitenden Idee immer noch kein gültiges Zeugniß ablegt.

Traten nun aber jene praktiſche Grundſätze ins Leben: ſo mußten ſie theils, theils konnten ſie leicht (je nachdem man das praktiſche oder das beſchauliche Leben ins Augenmerk faßt), wenn auch dann wieder in verſchiedener Weiſe, doch in einem ſolchen Grade ihre Anhänger mit den übrigen Menſchen, welche gewöhnliche Bewegungsgründe beſtimmten, verfeinden, daß ſie ſich von den weiteren geſellſchaftlichen Banden losſagten und eine eigne Verbindung begründeten. Dergleichen waren die Therapeuten und Eſſener, von denen jene erſtern ein beſchauliches Leben, dieſe ein thätiges anſtrebten. Man hat dieſe verſchiedenen Lebenszwecke der Alexandriner überhaupt entweder ganz überſehen oder doch verkannt; auch trotz des beſtimmten Zeugniſſes des Philo [3]) auf einen Zuſammenhang dieſes Unterſchieds mit unſern Secten faſt gar nicht geachtet: und es darf uns daher nicht wundern, wenn letztere bisher noch nicht in das vollkommen wahre Verhältniß unter einander und zu dem Alexandrinismus überhaupt geſtellt worden ſind. [4])

---

3) De vita contemplat. p. 889.: *Ἐσσαίων πέρι, διαλεχθεὶς οἳ τὸν πρακτικὸν ἐζήλωσαν καὶ διηπόνησαν βίον — — αὐτίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίαν ἀσπασαμένων ἀκολουθίᾳ τῆς πραγματείας ἑπόμενος τὰ προσήκοντα λέξω.*

4) Es kehrte hier faſt immer die roh hingeſtellte Frage wieder: ob die Therapeuten und Eſſener dieſelbe Secte ſeien oder nicht? welches denn Einige, wenn ſie auf die ſichtbaren Unterſchiede Beider Rückſicht nahmen, läugneten (ſo Baron. annal. T. I anno Chr. 64. Nr. X. p. 690. [edit. Col. 1609. fol.] — Serrar in ſ. Tribaeres. lib. 3., der zugleich den wunderbaren Unterſchied macht, daß die Eſſener Juden, die Therapeuten Chriſten geweſen ſeien, ſ. Trigland. l. l. I. p. 195. — Sauer ſ. Not. 2. u. A.), Andere, wenn ſie die unmöglich zufälligen Aehnlichkeiten ins Auge faßten, bejahten, zu welchen ſich denn die größere Mehrzahl (ſo G. J. Voss. de hist. graec. Amstel. 1699. fo. p. 115. — Prideaux hist. d. Juifs ad a. 170. liv. 13. T. II p. 171. — Bellermann a. a. O. S. 80. Note — Reich-

Indem wir Dieß jetzt verſuchen ſchließen wir dieſes Kapitel unmittelbar an die Darſtellung des philoniſchen Lehrbegriffs an, weil Philo, indem er dieſe Secten kennen lehrt, eigentlich nur eine weitere, durch Erfahrung näher beſtimmte, Ausführung Deſſen gibt, was er ſonſt über das theoretiſche und praktiſche Leben mittheilt.

Am ſchroffſten trat natürlich das beſchauliche Leben der Therapeuten [5]) dem gewöhnlichen entgegen und konnte nicht wol in ſeiner ganzen Strenge in näherer Berührung mit dieſem beſtehen. Während erſteres als höchſtes Strebensziel, dem alle übrigen, nicht nur in gewiſſem Grade, ſich unterordneten, ſondern in wie weit nicht die unumgänglichen Bedürfniſſe des Lebens unbedingt anders verfügten, ſchlechthin weichen ſollten, die geiſtige Freiheit aufſtellte, welche durch keinen Reiz des Vergnügens, ja, ſelbſt durch keine Regung der Theilnahme mehr an die ſinnliche Welt gekettet rein das Göttliche ſuche und in dieſer Abgeſchiedenheit dem Göttlichen auch ähnlich und alſo fähig werde in der ſeligen Anſchauung deſſelben zu ſchwelgen: ſchloſſen ſich in den gewöhnlichen Kreiſen der Geſelligkeit die Bande der Verwandtſchaft, der Freundſchaft, der Liebe, des Eigenthums und tauſend andere Verhältniſſe dem Menſchen viel zu eng an, ſprachen viel zu dringend zu dem natürlich-richtigen Gefühle, um es ihm leicht möglich zu machen, ohne Theilnahme an ihnen, ja, ohne Freude über ſie

---

lin-Meldegg a. a. O. S. 27. u. A. ſ. Note 8.), die ja immer eher auf die Aehnlichkeiten, als auf die Unterſchiede in den Dingen achtet, bekennt. Am wenigſten mochte man auf dem wahren Standpunkte feſten Fuß faſſen können, wenn man ſich mit Gfrörer a. a. O. gleich vom Anfange an vorgenommen hatte, die vollkommenſte Identität beider Secten darzuthun.

5) Die einzige Quelle über ſie iſt Philo in der Schrift de vita contemplativa. Euseb. H. E. II. 17. entnimmt das Seine faſt wörtlich aus Philo, und was er beifügt, enthält größten Theils eigne Bemerkungen zur Behauptung ſeiner Meinung vom chriſtl. Elemente dieſer Secte.

einſam in der Menge dazuſtehen. Selbſt das Geräuſch und Gewühl der Menge und namentlich der Städte, welches die Sinne und mit ihnen den Geiſt zu dem Sinnlichen faſt nothwendig hinführte, würde dieſe Gottesruhe unterbrochen haben. Die Therapeuten und Therapeutinnen [6]) (denn was hätte hindern ſollen, daß ſich auch Frauen ſolcher Frömmigkeit widmeten) mußten demnach wol, meinten ſie es mit ihrem Zwecke aufrichtig, ausſcheiden von Verbindungen und Orten, in denen die natürlichen Kräfte der Umſtände ihren Vorſätzen fortwährend Hohn geſprochen hätten. Auch erkannten ſie in Wahrheit, daß die Abgeſchiedenheit des Lebens die unumgängliche Bedingung bei Verwirklichung ihrer Grundſätze ſei recht gut, und ſie, für welche kein ſinnliches Vergnügen mehr einigen Reiz übte, flohen das Zuſammenleben mit Andersdenkenden, den eigentlichſten Prüfſtein wahrer Tugend, als die verführeriſchſte Lockſpeiſe zu Dem, was ſie für Sünde hielten. Davon benachrichtigt uns Philo de vit. cont. p. 891. sqq.: „Die Therapeuten", ſagt er, „achten ſich aus Liebe zu dem unſterblichen und ſeligen Leben noch lebend am Ziele des irdiſchen Daſeins, überlaſſen ihr Eigenthum Söhnen, Töchtern und ſonſtigen Anverwandten und beſtellen ſie aus freiwilligem Entſchluſſe zu Erben. Andere, die keine Verwandten haben, ihre Bekannten und Freunde. — — — Haben ſie ſich nun aber ihres Eigenthums entäußert: ſo fliehen ſie, von Nichts mehr angezogen, auf Nimmerwiederkehr; verlaſſen Brüder, Kinder, Weiber, Eltern, zahlreiche Verwandtſchaften, freundliche Geſellſchaften, das Vaterland, in welchem ſie geboren

---

6) Philo gibt l. l. p. 889. sq. einen doppelten Grund an, warum wol dieſe Namen θεραπευταὶ und θεραπευτρίδες ihnen zugekommen ſeien: ἤτοι παρ' ὅσον ἰατρικὴν ἐπαγγέλλονται κρείσσονα τῆς κατὰ πόλεις (ἡ μὲν γὰρ σώματα θεραπεύει, ἐκείνη δὲ καὶ ψυχὰς νόσοις πικρατημένας χαλεπαῖς καὶ δυσιάτοις, ἃς κατέσκηψαν ἡδοναί τε καὶ ἐπιθυμίαι καὶ λύπαι καὶ φόβοι κ. τ. λ.) ἢ παρ' ὅσον ἐκ φύσεως καὶ τῶν ἱερῶν νόμων ἐκπεδήσαν θεραπεύειν τὸ ὄν rell.

und erzogen wurden, weil das Zuſammenleben [7]) am mächtigſten an ſich zu ziehen und zu berücken vermag. Sie wandern aber nicht etwa in eine andere Stadt, wie wol unglückliche oder nichtswürdige Sklaven von ihren Herren erbitten, daß ſie verkauft werden möchten, und ſich zwar einen Wechſel der Beſitzer, aber keineswegs Freiheit erwirken; denn jede Stadt, auch die von den beſten Geſetzen geleitete, iſt voll Unruhe, Gebrechen, unſäglich viel Störung, die Der nicht zu ertragen vermag, welcher einmal von der Weisheit ergriffen iſt: ſondern außerhalb ſtädtiſcher Mauern ſtellen ſie ihre Uebungen (διατριβὰς) an, in Gärten und Feldern, der Einſamkeit nachhangend, nicht etwa in Folge eines ungebildeten und erkünſtelten Menſchenhaſſes, ſondern weil ſie wiſſen, daß der Umgang mit Menſchen, von denen ſie ſich in ihren Lebensgrundſätzen unterſcheiden, unnütz, ja, ſchädlich iſt. Menſchen dieſer Geſinnung trifft man an allen Orten der Erde; denn auch Griechenland und die Länder der Barbaren ſollten Theil nehmen an der höchſten Vollkommenheit: [8]) aber vornehmlich

---

7) So iſt das συνηθὲς zu verſtehen, keineswegs aber mit Gfrörer (II. p. 282.) für Gewohnheit zu nehmen. Richtiger Bellermann (p. 90.) „gegenſeitige Gewohnheit“.

8) Dieß iſt jedoch nicht ſo zu verſtehen, als ob Philo Diejenigen, welche er im ſtreng begränzten Sinne Therapeuten zu nennen pflegt, auch in den Ländern der Griechen und Barbaren geſucht habe, welches wider alle Geſchichte, ja, auch wider die Wahrſcheinlichkeit laufen würde, welche dieſe Secte auch klimatiſch vornehmlich in Aegypten heimathlich ſein läßt. Bei dieſer Deutung würde man es aber auch überſehen, daß das Wort θεραπευτὴς bei Philo kein ausſchließender Sectenname iſt, vielmehr Alle, die Gott auf würdige Weiſe (nach Philo's Anſicht, d. h. nicht gerade mit alexandriniſchen Begriffen, ſondern äußerlich-asketiſch) verehrten, von ihm als mehr oder weniger wahre Therapeuten oder Gottesverehrer angeſehn wurden (ſ. oben S. 411.), wenn auch freilich die jetzt ſogenannten vorzugsweiſe. In jenem Sinne konnte er nun allerdings leicht auch bei Griechen und Barbaren Therapeuten finden, wie er denn a. unſ. Stelle kurz vor den jetzt gegebenen Worten, den Demokrit und Anaxagoras ſelbſt beis

reich daran iſt Aegypten in allen ſeinen Provinzen, in vorzüglicher Weiſe die Umgegend Alexandrien's. Die Ausgezeichnetſten jedoch kommen von allen Orten, gleichſam als wanderten ſie in das Vaterland der Therapeuten an einen Ort, der allerdings ſehr geeignet dazu iſt und über den See Maria [9]) hinaus auf einer niedrigen Anhöhe ſehr gut liegt, indem er Sicherheit und eine angenehme Temperatur der Luft bietet. Sicherheit nämlich gewähren die rings herum liegenden Landhäuſer und Dörfer, die Luft aber iſt darum ſo angenehm, weil ſich ſowol vom See her, der ſich in das Meer ergießt, als von dieſem ſelbſt ununterbrochene Luftſtrömungen bewegen. Die von dem Meere herkommen ſind reiner, dagegen die vom See dichter ſind. Die Miſchung von beiden bewirkt eben die geſunde Beſchaffenheit derſelben. Die Wohnungen Derer, die dort zuſammengekommen ſind, ſind ſehr dürftig und gewähren nur gegen das Doppelte Schutz, wegen weſſen ſie nicht ganz entbehrt werden können, gegen die Sonnenhitze und gegen die Kälte der Luft. Sie ſind nicht nahe bei einander wie in den Städten; denn die Nachbarſchaften ſind Denen, welche eifrig nach Einſamkeit ſtreben, läſtig, aber auch nicht zu fern, weil

---

ſpielsweiſe anführt, die gleichfalls Alles der Philoſophie halber verlaſſen hätten. Es iſt hier der bequemſte Ort anzufügen, wie wenig es für Identität Beider der Eſſener und Therapeuten zeugt, wenn auch erſtere einmal von Philo (qd. omn. prob. lib. p. 876.) *θεραπευταὶ* genannt werden (*κἂν τοῖς μᾶλλον θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν*), ſo ſehr Dieß auch von den Neuern, von Bellermann namentlich a. a. O. S. 80. und von Reichlin-Meldegg a. a. O. S. 27. Note 39. hervorgehoben worden iſt. Das Umgekehrte, daß die Therapeuten auch Eſſener genannt würden, findet ſich bei Philo, unſrer einzigen Quelle über die Therapeuten, nie, ſo oft es ſich auch die Neuern erlauben.

9) Es iſt Dieß der in der Nähe von Alexandrien liegende See Mareotis, den auch Strabo p. 791. c. und 793. c. Maria nennt, nicht aber der entlegenere See Moeris, wie auch Gfrörer (freilich hierin der gewöhnlichen Anſicht folgend) II. p. 283. dadurch zu verſtehen gibt, daß er letztern Namen in Parentheſe beifügt, ſ. Prideaux hist. d. J. ad a. 170. Livr. 13. T. II. p. 174. Not. k.

ſie zuſammenzukommen wünſchen und damit ſie einander beiſtehen können, wenn etwa Räuber bei ihnen einbrächen.“

In dieſer Abgeſchiedenheit lebten ſie nun aber auch, nach dem Zeugniſſe des Philo, zu Folge ihrer philoſophiſchen Grundſätze ſo ſtreng gegen ihre körperlichen Bedürfniſſe, daß ſie ſich nur das Allernothwendigſte zukommen ließen. Die eben beigebrachte Stelle belegt Dieß in Betreff ihrer Wohnungen, deren Dürftigkeit nur hinreichte, den Körper gegen die nachtheiligen Einflüſſe heftiger Kälte oder brennender Wärme zu ſchützen. Denſelben Zweck, ihr Daſein zu friſten, ſtrebten ſie auch bei dem Genuſſe der Nahrungsmittel und in ihrer Bekleidung an. „Die Mäßigkeit“, ſagt Philo a. a. O. p. 894., „legen ſie den übrigen Tugenden gleichſam zum Grunde, auf welchem ſie fortbauen. Speiſe und Trank berührt Keiner leicht vor Sonnenuntergang, weil ſie meinen, daß nur die Philoſophie würdig ſei an das Licht geſtellt zu werden, Finſterniß aber die körperlichen Bedürfniſſe bergen ſolle, daher widmen ſie jener die Tageszeit, letzteren einen kleinen Theil der Nacht. Mehre von ihnen, bei denen der Trieb nach Weisheit noch mehr vorherrſcht, denken kaum aller 3 Tage einmal an Nahrung. Ja, es gibt Einige, die in der Weisheit, wenn ſie ihre Lehren recht reichlich ihnen zufließen läßt, ſo ganz ſelig ſind und ſchwelgen, daß ſie ſich leicht die doppelte Zeit der Speiſen enthalten und kaum innerhalb 6 Tage einmal die nothwendige Nahrung genießen. Den ſiebenten aber, den ſie für ſehr heilig und feſtlich halten, glauben ſie einer beſondern Auszeichnung werth. An ihm geſtehen ſie nach der Sorge für ihre Seele auch dem Körper etwas mehr zu, wie wenn man etwa einmal den Laſtthieren nach fortdauernder Arbeit einen Ruhetag zugeſteht. [10])

---

10) So muß die Stelle erklärt werden: ὥσπερ ἀμέλει καὶ τὰ θρέμματα τῶν συνεχῶν πόνων ἀνίεντες. Man darf weder aus der Vergleichung fallen und (mit Bellermann a. a. O. S. 97.) überſetzen: „ſo wie ſie ja ſogar auch das Zugvieh von ſchweren Arbeiten befreien“, noch auch das Wort θρέμματα bildlich faſſen und (mit Gfrörer a. a. O. II. 285.) die Stelle ſo wieder-

Indeß genießen ſie darum nicht etwa etwas Koſtbares, ſondern nur Brod und zum Zugemüſe Salz, was die Leckerhafteſten noch mit Yſop würzen. Ihr Trank iſt Quellwaſſer. So befriedigen ſie zwar die Tyrannen, welchen die Natur das menſchliche Geſchlecht unterwarf, den Hunger und Durſt, aber ſchmeicheln ihnen in keiner Weiſe, ſondern geben ihnen nur das Nothwendigſte, ohne welches ſie nicht leben könnten. Deßhalb eſſen ſie, um nicht zu hungern, trinken, um nicht zu durſten, aber den Ueberfluß vermeiden ſie als den hinterliſtigſten Feind Beider der Seele wie des Leibes.“ Und in Betreff der Kleidung ſagt er ebendaſelbſt p. 895. sq.: „Ihre Kleidung iſt gleichfalls im höchſten Grade einfach nur für den Zweck die Kälte und Hitze abzuhalten, im Winter ein dichtes Oberkleid von wolligem Felle, im Sommer ein Gewand ohne Aermel (ἔξωμις) und ein Leinwandkleid. Ueberhaupt ſtreben ſie nach Einfachheit und ſind der Meinung daß die Wurzel des Stolzes die Unwahrheit ſei und die der Wahrheit Einfachheit; Beide aber wieder einer Quelle vergleichbar ſeien, da aus der Unwahrheit dann wieder die vielen Gattungen Böſes flöſſen, während ſich aus der Wahrheit die Menge menſchlicher und göttlicher Güter verbreiteten.“ [11])

Aus gleichem Grunde, eben weil auch ſie ein Band löſt, welches die Seele an das Irdiſche zu feſſeln pflegt, erſchien ihnen, da ſie ſich nun einmal entſchieden von allem praktiſchen Leben

---

geben: „als wollten ſie ſelbſt dem thieriſchen Theile unſers (beſſer: ihres) Weſens Ruhe von anhaltenden Anſtrengungen zugeſtehen“. An anhaltend ſchweren Arbeiten litten wahrhaftig weder Zugvieh noch Körper der beſchaulichen Therapeuten. Uebrigens konnte der ſinnliche Theil des menſchlichen Weſens unmöglich ſchlechthin τὰ θρέμματα genannt werden, ob es ſchon wahr iſt, daß er von unſern Alexandrinern mit dem Thieriſchen oft zuſammengeſtellt ward, ſ. oben Kap. 2. Note 444. Auch mochte dieſe ſehr häufige Vergleichung zu der Zuſammenſtellung a. a. O. die veranlaſſende Urſache geweſen ſein.

11) Dieſe letztern allgemeinen Worte ſind eines beſondern Zweckes halber angeführt. Wir werden auf ſie zurückkommen.

Leben losgesagt hatten,[12]) die Eheloſigkeit in beſonders hellem Lichte. P. 899. ſagt Philo: „Auch die Frauen nehmen an dem heil. Mahle (dieſer Secte, von dem weiter unten) Theil. Die meiſten von ihnen ſind ältliche Jungfrauen, die nicht etwa nothgedrungen, wie mehre Gattungen griechiſcher Prieſterinnen, ſich rein und keuſch erhielten, ſondern vielmehr aus freiem Entſchluſſe, nämlich wegen eifrigen Strebens nach Weisheit, mit welcher ſie zuſammenleben möchten, weil ſie die Freuden des Körpers verachten. Nicht ſterbliche Abkömmlinge ſondern unſterbliche begehren ſie, die allein die gottgeliebte Seele durch ſich ſelbſt zu erzeugen vermag, wenn nämlich der himmliſche Vater ſie mit geiſtigem Lichte befruchtet, durch welches ſie die Lehren der Weisheit zu erſchauen vermag.“ Aus dieſer Stelle ergibt ſich nun zwar zugleich, daß nicht Alle gleich von Jugend auf ſich dieſer heil. Philoſophie und der Eheloſigkeit gewidmet, ſondern Einige ein ſolches Bündniß früher wirklich geſchloſſen hatten, wie Dieß denn der Natur der Sache nach geſchehen mochte, wenn Mehre erſt ſpäter entweder überhaupt ſich von der Göttlichkeit ſolcher Anſichten überzeugten, oder vom praktiſchen Leben zum beſchaulichen übergingen. Indeß wird es immer theils aus den Grundſätzen, theils aus der ganzen Lebensweiſe einleuchtend, daß eine ſolche Gemeinſchaft wenigſtens von dem Eintritte in dieſe Secte an aufgegeben wurde; denn ſie lebten ja Alle in ſtrenger Abgeſchiedenheit von einander.

Dagegen richtete ſich nun ihr ganzes Streben und Sehnen auf Das hin, weßhalb ſie Alles, was dem Menſchen ſonſt theuer ſein mag, ſelbſt ohne ſchmerzlichen Rückblick verlaſſen hatten, pflegten mit dieſem ſelten unterbrochenen Umgang und achteten ſich des vollendeten Glücks würdig und theilhaftig zu machen, der vollkommenen Erkenntniß Deſſen, was an ſich iſt, vor der Anſchauung Gottes durch eine größere Annäherung zu dieſen, d. h. durch eine weiſe Ausſcheidung des Göttlichen

12) In welchem die Ehe nicht aufgegeben werden konnte, ſ. oben S. 404.

aus dem Materialen. [13]) Auch darüber, wie ſich die Verehrung des Göttlichen äußerlich bei ihnen geſtaltet habe, gibt uns Philo einige Auskunft. „In jedem Hauſe“, ſagt er p. 893., „iſt ein heil. Ort, den ſie Semneon (σεμνεῖον) oder Monaſterion (μοναστήριον) nennen. An dieſem üben ſie vollkommen abgeſchieden die Myſterien ihres heil. Lebens. Zu ihnen bringen ſie weder Speiſe, noch Trank, noch irgend etwas Anderes, was zu den Lebensbedürfniſſen gehört, aber wol die Geſetze und gottgeweihten Ausſprüche und heil. Lieder und was immer Weisheit und Frömmigkeit fördert oder zur Vollendung bringt. Niemals laſſen ſie Gott aus ihrem Gedächtniſſe, ſo daß ihnen ſelbſt im Traume keine andern Bilder vorſchweben als die Herrlichkeit der göttlichen Vollkommenheiten und Kräfte. Viele ſprechen auch im Schlafe die erhabenen Lehren der heil. Philoſophie aus. Zweimal an jedem Tage pflegen ſie zu beten in der Morgendämmerung und gegen Abend. Wenn die Sonne ſich kräftig emporſchwingt, erbitten ſie ſich einen frohen Tag, d. h. einen ſolchen, in welchem ihr Geiſt mit dem himmliſchen Lichte erfüllt werde; [14]) wenn ſie herabſinkt beten ſie, daß die Seele einmal von der Laſt der Sinne und des Sinnlichen befreit, nach eignem Urtheile und Entſchluſſe die Wahrheit aufſpüren möge. Der ganze Zwiſchenraum von Morgen bis Abend iſt der Askeſe gewidmet. Sie leſen in den heil. Schriften, denken über die väterliche Weisheit und zwar unter Anwendung der allegoriſchen Erklärungsweiſe nach, weil ſie die wörtliche

13) Außer der gleich anzuführenden St. kommen hierbei noch in Betracht p. 890., wo die Herſtammung des Namens der Therapeuten gegeben wird παρ' ὅσον ἐπαιδεύθησαν θεραπεύειν τὸ ὄν, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον, ſ. N. 6. u. p. 899., wo das Charakteriſtiſche ihrer Eigenthümlichkeit in die W. zuſammengefaßt iſt: οἱ ἀνατεθεικότες τὸν ἴδιον βίον καὶ ἑαυτοὺς ἐπιστήμῃ καὶ θεωρίᾳ τῶν τῆς φύσεως πραγμάτων κατὰ τὰς τοῦ προφήτου Μωσέως ἱερωτάτας ὑφηγήσεις.

14) εὐημερίαν, φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπληθούσης vergl. p. 903., wo die Beſchreibung wiederkehrt, εὐημερίαν καὶ ἀλήθειαν ἐπεύχονται καὶ εὐσωπίαν λογισμοῦ.

Rede für dunkle Zeichen halten, die ſich in einem tiefern Sinne enthüllen. Auch beſitzen ſie Schriften alter Weiſen, die Urheber der Vereinigung geweſen waren und viele Denkmale allegoriſcher Erklärungen hinterlaſſen haben. Dieſer bedienen ſie ſich gleichſam als Muſterbilder und ahmen dann auch die Weiſe jener Frühern nach, ſo daß ſie nicht nur anſchauen, ſondern auch Lieder und Hymnen auf Gott verfertigen und zwar in allerlei Metren und Melodien, die jedoch immer dem Heiligen entſprechen müſſen.“

„Sechs Tage leben ſie alſo allein, Jeder für ſich, in ihren ſogenannten Monaſterien und denken dem Heiligen nach; kommen nicht über ihre Schwellen, ja, ſehen nicht aus den Thüren heraus. An dem je ſiebenten Tage aber kommen ſie zuſammen, ſetzen ſich nach dem Alter mit Anſtand nieder, die Hände nach innen gekehrt, die rechte zwiſchen Bruſt und Kinn, die linke an den Hüften herunterlaſſend. Dann tritt der Aelteſte auf, der in den Lehrſätzen am meiſten erfahren iſt und ſpricht mit ruhigem Auge Worte, weiſe und verſtändige. Nicht etwa um ſeine Geſchicklichkeit in der Rede zu zeigen, wie die Rhetoren oder auch die jetzigen Sophiſten, ſondern nur um die Tiefe in den Gedanken (der heil. Schrift) zu entdecken und auszudeuten, was auch nicht bloß in den äußern Ohren hangen bleibt, ſondern durch dieſe in die Seele eindringt und dort haftet. Ruhig hören die übrigen Alle zu und geben ihren Beifall bloß mit einem Winke der Augen oder des Kopfes zu verſtehen. Das gemeinſame Heiligthum, in welches ſie am ſiebenten Tage zuſammenkommen, hat zwei Abtheilungen, die eine für die Männer, die andere für die Weiber. Denn auch die Weiber hören der Sitte gemäß zu und beweiſen denſelben Eifer für dieſe Grundſätze. Die Scheidewand zwiſchen den beiden Abtheilungen erhebt ſich ungefähr 3 oder 4 Ellen über den Boden wie eine Bruſtwehr. Das obere Geſtock bis zum Dache wird offen gelaſſen. So [15]) wird theils der Anſtand

15) Nämlich durch jene Scheidewand. Es iſt ſeltſam, daß Bellermann a. a. O. S. 96. auch Dieß auf das Letztere bezog

gegen das weibliche Geschlecht beobachtet, theils dafür gesorgt, daß die Sitzenden die Stimme des Redners leicht hören können, da diese durch Nichts aufgehalten wird."

In diesen Mittheilungen öffnet sich die Aussicht auf einen Asketenverein mit einer für seine (freilich nicht gleich verständigen) Zwecke so verständig gewählten Handlungsweise, daß die Geschichte vielleicht kein Gegenbild zu ihm aufzuweisen hat. Fern von der unsinnigen Thorheit späterer christlicher Mönche und Nichtmönche, die durch heil. Wuth entflammt mit den heftigsten Peinigungen ihren Körper überfielen, um ihr Fleisch zu tödten; durch diese Peinigungen aber selbst wider Willen genöthigt wurden, den Geist, den sie dem Sinnlichen entfremden wollten, auf dasselbe hinzurichten; ja, verständiger als Philo selbst, der von solcher inconsequenten Schwärmerei keineswegs durchgängig frei war, [16]) suchten sie ihr Fleisch, welches sie nun einmal gleich jenen als den Keim und den Sitz der Sünde betrachteten, durch eine Diät zu indifferentisiren, die dem Körper eben nur seine dringenden Bedürfnisse gewährte, damit weder das stürmische Widerstreben des letztern gegen eine ihn im eigensten Wesen verletzende Behandlungsweise den Geist von den frommen Uebungen abrufe, noch eine überflüssige Befriedigung seiner Wünsche dem Geiste die ihm gebührende Pflege entziehe und ihn zu neuen Forderungen veranlasse. [17]) Eine Mäßigung, die um so bemerkenswerther ist, da es von der göttlichen Vorsehung, die jedem Uebel sein Heilmittel möglichst nahe legt, in der menschlichen Natur gegründet zu sein

---

und übersetzte: „Der obere Raum bis zur Decke dagegen bleibt offen, aus zwei Gründen, nämlich um die der weiblichen Natur ziemende Schaam zu bewahren, und damit" u. s. w. Und doch ganz ähnlich Gfrörer a. a. O. II. 285.

16) S. oben S. 400. ff.

17) Philo hebt dieß selbst richtig hervor p. 900., wo er versichert, daß sie eben so weit von lakonischer Strenge (diese nun freilich selbst im möglich-strengsten Sinne zu nehmen) entfernt seien, als sie das Vergnügen auf das Bestimmteste von sich zu weisen gesucht hätten.

ſcheint, daß er, wenn er einmal die wahre Mittelſtraße verlaſſen hat, bis zum Extreme ſich forttreibe und ſo die Thorheit ſeiner Thätigkeit erkänne.

Daß nun aber dieſe Askeſe der Therapeuten auf denſelben dogmatiſch-philoſophiſchen Grundſätzen ruhe, die wir bei Philo kennen gelernt haben und ſie alſo in Wahrheit als treue Pfleger unſrer alexandriniſchen Philoſophie anzuſehen ſeien, würde ſich ſchon dadurch empfehlen, daß man nicht leicht andere Principien ſelbſt auffinden oder gar hiſtoriſch begründen könnte, aus welchen jene Handlungsweiſe entſprungen ſein möchte. Hierzu treten aber auch noch, außer den ausſchweifendſten Lobeserhebungen, die Philo den Therapeuten beilegt und welche dafür Bürgſchaft leiſten, daß er in ihnen Diejenigen erkänne, welche nach ſeiner Ueberzeugung den Gipfel alles menſchlichen Strebens erklommen haben, [18]) Mittheilungen über die dogmatiſchen Grundſätze dieſer Secte, die allem Zweifel ein Ende machen. Einiger ihrer Anſichten iſt ſchon in den bereits angeführten St. beiläufig Erwähnung gethan: ſo der allegoriſch-traditionalen Exegeſe; [19]) ſo ihrer Verehrung Gottes als des an ſich Seienden (τοῦ ὄντος), vollkommen einfachen und darum reinen und guten Weſens, [20]) wobei es wol hinreicht, darauf im Allgemeinen aufmerkſam zu machen, wie ſich bei Philo alle dieſe Prädicate oder vielmehr Negationen bei Gott im cauſalen Zuſammenhange aus dem Begriffe einer vollkommenen erſten Urſache aller Dinge entwickeln ließen; [21]) ſo des ſeltſamen Motivs, warum die heiligen Frauen die Eheloſigkeit erwählten, weil ſie nämlich lieber mit der göttlichen Weisheit

---

18) Vergl. p. 891.: ἡ τάξις ἡ πρὸς τελείαν ἄγουσα εὐδαιμονίαν, und p. 900. nennt er ſie: ὃν χρὴ τρόπον ἀστείους καὶ εὐγενεῖς πρὸς ἄκραν ἀρετὴν ἐπειγομένους.

19) L. l. p. 893. 901.

20) L. l. p. 890.: ἐπαιδεύθησαν θεραπεύειν τὸ ὄν, ὃ καὶ ἀγαθοῦ κρεῖττόν ἐστι καὶ ἑνὸς εἰλικρινέστερον καὶ μονάδος ἀρχεγονώτερον.

21) S. oben S. 121. ff.

zuſammenzuleben und von dieſer unſterbliche Abkömmlinge zu erhalten wünſchten, die aber freilich nur dann die Seele erzeugen könne, wenn der himmliſche Vater ſie mit geiſtigem Lichte befruchte — was Alles vollkommen an Philo und Pſeudoſalomo erinnert, die ſich des gleichen ſeltſamen Vergleichs bedienen, wenn ſie von der Art reden, wie der Menſch die Weisheit erringen könne —; [22]) ſo des Zuſammentritts des Göttlichen und Geiſtigen mit dem Lichte und des Körpers mit der Dunkelheit; [23]) ſo endlich auch, daß die Mäßigkeit (ἐγκράτεια) der Grund aller Tugend ſei, [24]) indem ſich der Menſch durch ſie dem Einfachen immer mehr nähere, der Gottheit immer ähnlicher und fähiger werde, ſie zu ſchauen in ihrem eignen weſentlichen Beſtehen. Mit Letzterem zuſammenhangend zwar, doch einer nähern Erläuterung mehr bedürftig iſt es, wenn die Therapeuten in einer gleichfalls oben ſchon angeführten St. Wahrheit und Einfachheit, Lüge und Stolz verſchwiſtert ſein laſſen. [25]) Der Sinn dieſes Ausſpruchs ſowol als die Ueberzeugung, daß er aus alexandriniſchem Boden hervorgekeimt ſei, ergibt ſich, ſobald wir uns erinnern, wie genau

---

22) De vita contempl. p. 899., vergl. oben S. 384. N. 508. und ſap. Salom. VII. 28. sqq.

23) De vit. c. l. l.: *σπείραντος εἰς αὐτὴν (ψυχὴν) ἀκτῖνας νοητὰς τοῦ πατρὸς (θεοῦ).*, p. 893.: *αἰτούμενοι τὴν ὄντως εὐημερίαν φωτὸς οὐρανίου τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀναπλησθῆναι.*, p. 894.: *αἴτιον δὲ ἢ ποτὸν οὐδεὶς ἂν αὐτῶν προσενέγκαιτο πρὸ ἡλίου δύσεως, ἐπειδὴ τὸ μὲν φιλοσοφεῖν ἄξιον φωτὸς κρίνουσιν εἶναι, σκότους δὲ τὰς σωματικὰς ἀνάγκας.* Auch wird, wenn ſchon indirect, Gott mit einer geiſtigen Sonne verglichen p. 891. Die Therapeuten, ſagt Philo, verehren das an ſich Seiende mit Uebergehung der ſinnlichen Sonne. Vergl. hierzu oben S. 270. ff.

24) L. l. p. 894. und oben S. 350.

25) L. l. p. 895.: *συνόλως γὰρ ἀσκοῦσιν ἀτυφίαν, εἰδότες τὴν μὲν τὸ ψεῦδος ἀρχήν, ἀτυφίας δὲ ἀλήθειαν, ἑκάτερον δὲ πηγῆς λόγον ἔχον. Ῥίζουσι γὰρ ἀπὸ μὲν τοῦ ψεύδους αἱ πολίτροποι τῶν κακῶν ἰδέαι, ἀπὸ δὲ τῆς ἀληθείας αἱ περιουσίαι τῶν ἀγαθῶν ἀνθρωπίνων τε καὶ θείων.*

ſich an den logikaliſchen Pantheismus unſers Philo ein gewiſſer Idealismus anſchloß, welcher den einzelnen Bildungen des Göttlichen als ſolchen keine eigenthümlich-weſentliche Realität zuſchrieb, ſondern nur eine ſcheinbare, indem ſich das ausſchließend weſentliche Göttliche in gewiſſer Weiſe mit der an ſich nichtigen Materie verbunden habe. Der Stolz nun des Einzelnen, welcher ſich ſeiner Individualität als ſolcher rühmte, ihr ſchmeichelte (oder dem eigentlichen Vergnügen, ἡδονῇ, nachhing) und nicht vielmehr mit Aufgebung des Materialen in ihm dem Göttlichen nachzuſtreben ſich mühte, mußte dieſem Grundſatze zu Folge eben ſo als unbegründet (als Unwahrheit) als als laſterhaft erſcheinen.[26]) Und ſo knüpften ſich denn wie eben Lüge und Laſter, ſo auch hinwiederum die Ichſucht, welche ihre Individualität vor Allem feſthält und der Stolz auf das Innigſte zuſammen. So war ja auch in den pſychologiſchen Geſetzesgenealogien des Philo Kain eben der Ichſüchtige die Wurzel des Böſen, während Abel, indem er ſich ſelbſt aufgab, Weisheit, Tugend, ja, Gott ſelbſt für ſich gewann.

Am Meiſten muß hier aber das heil. Mahl unſre Aufmerkſamkeit in Anſpruch nehmen, zu welchem ſich die Therapeuten in gewiſſen Zeiträumen zu verſammeln pflegten, indem gerade in ihm einige der charakteriſtiſchen alexandriniſchen Dogmen ſinnbildlich dargeſtellt zu ſein ſcheinen. Schon deßhalb, aber auch weil es überhaupt zur nähern Kenntniß der Therapeuten beiträgt, theilen wir die uns von Philo darüber aufbehaltenen Nachrichten mit. Er ſagt p. 899.: „Die Therapeuten verſammeln ſich auch nach allemal 7 Wochen; denn ſie verehren nicht allein die Siebenzahl, ſondern auch deren Wurzel, da ſie wiſſen, daß jene immer keuſch und jungfräulich iſt. Dieß iſt aber nur der Feſttag vor dem allerheiligſten Feſte, welches auf die Funfzigzahl trifft, der heiligſten und für die Er-

26) Daher war es weſentlich ganz gleichgültig und wurde nur verſchieden gedacht, mochte man Wahrheit, Einfachheit oder Mäßigkeit als den Grund aller Tugend nennen. Vergl. über das Bemerkte überhaupt oben S. 350.

zeugung der Dinge wichtigsten. [27]) — — — Wenn sie nun dann zusammengekommen sind in weißen Gewändern, mit heiterm Geiste und der größten Feierlichkeit: so stellen sie sich nach der Anweisung Eines der Ephemereuten (so nennen sie Diejenigen, denen hierbei die Geschäfte übertragen sind) bevor sie sich niederlegen in eine Reihe, erheben Augen und Hände gegen Himmel, jene, weil sie gelehrt sind Dasjenige zu betrachten, was des Anblicks werth ist, diese, weil sie rein von Uebervortheilungen und nicht befleckt sind durch irgend eine unedle Ausflucht des Gewinnes halber und beten dann zu Gott, es möge ihm dieses Mahl wohlgefällig und nach Herzen sein. Nach dem Gebete legen sich die Aeltern nieder in einer Reihefolge, bei welcher sie die Zeit des Eintritts berücksichtigen; denn für alt achten sie nicht die Bejahrten oder Greise, diese achten sie vielmehr für kleine Kinder, wenn sie diese Verbindung erst später lieb gewonnen haben, sondern Die, welche von zarten Jahren an kräftig und männlich geworden sind in dem beschaulichen Theile der Philosophie, der der schönste und göttlichste ist — — —. [28]) Doch ist der Speiseplatz getheilt, rechts liegen die Männer besonders, links die Frauen. Nun möchte vielleicht Jemand Lager vermuthen, die, wenn sie schon nicht gerade kostbar, doch bequem-weich seien, damit sie so

---

27) φυσικωτάτου. Dieß Wort mit einer Zahl verbunden (ähnlich dem γεννητικωτάτῳ bei Philo de mundi opif. p. 3.) knüpft sich an die alexandrinisch-kosmologische Ansicht, welche die Materie geordnet wissen wollte (s. oben S. 190. ff.). In diesem Sinne fügt denn auch Philo die W. an: ἐκ τῆς τοῦ ὀρθογωνίου τριγώνου δυνάμεως, ὅπερ ἐστὶν ἀρχὴ τῆς τῶν ὅλων γενέσεως καὶ συστάσεως. Ueber dieses letztere Wort vergl. S. 192. N. 130., außerdem sap. Salom. VII. 17. und die dieser Stelle beigefügte Bemerkung in der Untersuchung über die Apokryphen (Buch 3.). — In gleichem Sinne, nämlich die Hervorbringung erwirkend, erscheint das Wort de opif. m. p. 28.

28) Es folgt die Bemerkung, daß auch Frauen der größte Theil jungfräulich in dieses Leben eingetreten seien, was wir oben S. 449. bereits mittheilten.

feingebildeten, anständigen, mit Uebung der Philoſophie Beſchäftigten zuſagten, aber nein. Es ſind Schütten von Papyrus, der im Lande wächſt und wenig Werth hat. Von dieſem werden ganz einfache Lagerſtätten bereitet, die aber nach dem Ellenbogen hin etwas erhöht ſind, damit ſie ſich aufſtützen können; denn ſie entfernen die lakoniſche Strenge und ſtreben ſtets und überall die wahre Zufriedenheit an, den Reizen des Vergnügens aber widerſtehen ſie nach Kräften. Bedient werden ſie nicht von Sklaven; denn ſie glauben überhaupt, daß der Erwerb von Sklaven oder Dienern wider die Natur ſei, die Alle frei geboren werden ließ, und daß nur die Ungerechtigkeit und Habſucht Einiger, welche eine ſolche urſprünglich böſe Ungleichheit herbeiwünſchten, dieſelben unterjocht habe, indem ſie dem Stärkern die Herrſchaft über die Schwächern einräumte. Bei dieſem heil. Mahle iſt alſo, wie geſagt, kein Sklav. Vielmehr verrichten Freie den Dienſt und Dieß geſchieht zwar keineswegs weil ſie müßten oder auf Befehl, ſondern ſie erfüllen aus freiem Entſchluſſe mit Eifer und gutem Willen ſchnell, was ihnen zugerufen wird; denn es werden nicht die erſten beſten Freien zu dieſen Dienſtleiſtungen genommen, ſondern die Jüngern der Geſellſchaft, nachdem mit aller Sorgfalt eine Wahl getroffen worden iſt, wie es ſich für Diejenigen ziemt, die edel und fein gebildet ſind und auf den Gipfel der Tugend hinanzuklimmen ſich bemühen. Dieſe ſuchen in der Bedienung der Uebrigen eine ſolche Ehre, als unterzögen ſie ſich ihr als leibliche Söhne bei ihren Vätern und Müttern, ja, ſie halten ſie in Wahrheit für die gemeinſchaftlichen Eltern, die ihnen näher ſtehen, als die leiblichen, wie denn auch Denen, welche edel denken Nichts verwandter iſt, als die Tugend. Auch verrichten die Diener ungegürtet mit herabhangenden Gewändern ihren Dienſt, damit ſich bei dieſem Mahle auch nicht ein Schatten von Sklaverei äußere. Ich weiß, es werden Einige lachen, die Dieß hören, aber gewiß nur Solche, die ſelbſt Bejammerns und Thränen werth ſind. Wein wird auch in dieſen Tagen nicht aufgetragen, ſondern klares Waſſer, für die Meiſten kalt, für die Zärtlichſten unter den Aeltern lau. Ihr Tiſch iſt rein und von Blut un-

befleckt. Brod iſt ihre Speiſe, ihr Zugemüſe Salz, dem nur Einige der Leckerſten Yſop als Gewürz beifügen; denn ihr geläuterter Verſtand verlangt, daß ſie nüchtern, wie die Prieſter opfern, leben möchten. Den Wein aber halten ſie für ein Mittel thörig zu werden; koſtbare Speiſen aber, das unerſättlichſte Thier, die Begierden aufzuregen."

„Dieß iſt alſo der Anfang. Wenn ſich nun aber die Theilnehmer an dem Mahle in dieſer Ordnung niedergelegt haben und die Diener bereit ſtehen zur Aufwartung: geht denn dann noch nicht das eigentliche Mahl an? möchte Jemand fragen. Im Gegentheile noch größere Stille als zuvor herrſcht jetzt, ſo daß Keiner wagt auch nur leiſe zu murmeln oder lauter Odem zu holen. Es fragt Einer Etwas über die heil. Schriften, oder er gibt Aufſchluß, wenn ihm von einem Andern Etwas zur Beantwortung vorgelegt iſt und kümmert ſich dabei keineswegs, daß er überrede; denn Keiner ſehnt ſich den Namen eines bedeutenden Redners zu erlangen, ſondern er verſucht Einiges gründlicher einzuſehen und mag dann, was er gefunden hat, Andern nicht vorenthalten, die zwar weniger ſcharfſichtig ſind als er, aber doch gleichen Trieb haben Etwas zu lernen. Er bedient ſich dann auch eines langſamen Vortrags, hält ſich bei Wiederholungen auf und gräbt ſo die Gedanken in die Seelen ein; denn einer raſch vorwärtsſchreitenden, Eins ungeſäumt an das Andere knüpfenden Erklärung würde der Geiſt der Zuhörer nicht folgen können. Er würde zurückblicken und das Geſagte nicht aufnehmen. Die Uebrigen richten ſich nach dem Redner hin und hören zu, ohne daß ſie einmal ihre Stellung veränderten. Verſtehen ſie es wohl, was er ſagt: ſo geben ſie Dieß durch Blicke und Winke zu verſtehen; ſollen ſie ihm Beifall, durch Heiterkeit und eine kleine Wendung des Geſichts. Die Zweifel äußern ſie durch ein ruhiges Schütteln des Hauptes und ein Zeichen mit einem Finger der rechten Hand. Eben ſo verhalten ſich auch die Jünglinge, die neben Denen ſtehen, die ſich niedergelagert haben. Die Erklärungen der heil. Schriften bezwecken die Erforſchung des tiefern Sinnes vermöge der Allegorie; denn die ganze Geſetz

gebung dünkt dieſe Männer einem Thiere vergleichbar. Die wörtliche Auffaſſung ſtellen ſie mit dem Leibe zuſammen, mit der Seele aber den unter den Worten liegenden verborgenern Sinn, bei welchem die vernünftige Seele anfängt in den Worten, wie in einem Spiegel zu ſchauen, was dieſem eigentlich einwohnt, indem ſie die ungewöhnlich-große Erhabenheit der Gedanken kennen lernt, die in ihnen liegen und ſich gewöhnt die Wortzeichen (σύμβολα) zu durchforſchen und aufzuhellen, den eigentlichen Sinn (τὰ ἐνθύμια) derſelben Denen, die deſſen fähig ſind, offen darzulegen und ſo auf anſcheinlich unbedeutende Veranlaſſung hin (ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως) das Verborgene in dem Sichtbaren zu erkennen."

„Wenn nun der Wortführer genug geſprochen zu haben glaubt und Alles nach Wunſch gegangen iſt, ſowol für den Redner, ſo daß ſeine Rede dem Vorhaben entſprochen hat, als auch für die Zuhörer: ſo erheben Alle in gemeinſchaftlicher Freude ein Geräuſch. Dann tritt Einer auf, ſingt einen auf Gott gedichteten Hymnus, mag er ihn ſelbſt, oder Einer der alten Dichter gefertigt haben; denn letztere haben viel Gedichte in mannichfaltigen Versmaßen und Melodien hinterlaſſen — — —. Nach dieſem kommen dann auch die Uebrigen nach der Reihe, während allemal die Andern in tiefer Stille zuhören, außer wenn ſie die letzten Zeilen und Chöre zu ſingen haben. Wenn nun aber Jeder ſeinen Hymnus zu Ende gebracht hat: ſo bringen die Jünglinge den oben erwähnten Tiſch herbei, auf welchem die heiligſten Speiſen liegen, geſäuertes und geſalzenes Brod, dem etwas Yſop beigemiſcht iſt aus Achtung für den Tiſch in der heil. Halle des Tempels; denn auf dieſem ſind auch Brode und Salz, jedoch ohne Gewürz. Auch ſind ſie ungeſäuert und das Salz unvermiſcht. Denn es iſt angemeſſen daß die ganz einfache und heiligſte Speiſe, als beſondere Belohnung ihrer Dienſte der vorzüglichſten Klaſſe der Menſchen den Prieſtern überlaſſen werde, ſo daß die Uebrigen zwar Aehnliches anſtreben können, ſich aber doch der gleichen Brode enthielten, damit das Vorzüglichere auch den Vorrang habe."

„Nach dem Mahle feiern sie die heilige Nachtfeier. Hierbei finden folgende Feierlichkeiten Statt. Alle zusammen stehen auf und bilden anfänglich in der Mitte des Speisesaals zwei Chöre, deren einer aus Männern, der andere aus Frauen besteht. Beide wählen sich den Geachtesten und der Musik Kundigsten zu ihrem Führer und singen dann mehre auf Gott verfertigte Hymnen in verschiedenen Metren und Melodien, bald ununterbrochen, bald im Wechselgesange mit Gesticulation und Tänzen, brechen in ihrer Begeisterung bald in Lieder aus als zögen sie zum Tempel (προοδία), bald als befänden sie sich in ihm (στάσιμα) und bilden in der Ordnung Strophen und Antistrophen. Hierauf, wenn nun jedes Chor der Männer sowol als der Weiber für sich das Fest gefeiert hat, mischen sie sich, wie an den Bacchusfesten trunken von göttlicher Liebe untereinander und aus zwei Chören wird nur einer. Sie ahmen hierin dem nach, welcher vor Alters am rothen Meere sich bildete wegen der Wunderthaten die daselbst geschahen, da auf göttlichen Befehl das Meer den Einen Rettung, den Andern völligen Untergang brachte — — —. Denn als das Volk dieß Beides sahe und erfuhr, was über alle Rede, Gedanken und Hoffnungen ging: so wurden auch Männer und Weiber Ein Chor und sangen Dankhymnen auf ihren Gott — — —. So ganz ähnlich der Chor der Therapeuten und Therapeutinnen, die einen wahrhaft zusammenstimmenden und harmonischen Gesang durchführen. Vorzüglich schön sind ihre Gedanken, erhebend ihre Sprache, heilig ihre Tänze und das Endziel ihres Sinnes, ihrer Reden und ihrer Tänze ist die Frömmigkeit. So trunken bis zum Morgen im herrlichen Rausche sind sie drum weder unwohl noch müde, sondern im Gegentheile aufgeweckter, als sie waren, da sie zum Gastmahle kamen, wenden ihren Blick und ihren Körper nach Morgen, wenn sie die Sonne aufgehen sehen, erheben die Hände gen Himmel, wünschen sich einen glücklichen Tag, Wahrheit und Schärfe des Geistes, und nach dem Gebete geht Jeder in sein Semneon zurück und pflegt wieder der Philosophie, wie vordem.“

Es iſt ſchon von Mehren und namentlich von Gfrörer[29]) mit Recht bemerkt worden, daß wol dieſem ganzen Feſte der Therapeuten ein tieferer Grund und Sinn unterliegen müſſe, theils empfiehlt Dieß die Analogie überhaupt, indem es nach dem ſchon Geſagten keinem Zweifel unterliegen kann, daß ſie, wie Philo, zu der Klaſſe Juden gehörten, welche nach dem Euſebius[30]) die Worte und Gebräuche des Geſetzes im tiefern Sinne faßten, theils war ja auch der Grund, warum ſie es gerade am 50. Tage feierten ein, wie wir ſahen, myſtiſch-alexandriniſcher, weil ſie auch hierin ähnlich dem Philo[31]) dieſe Zahl in die innigſte Verbindung mit der Conſtruction der göttlich-gebildeten Welt ſetzten.

Wenn Dem nun aber ſo iſt: ſo müſſen wir vor Allem auf die nächſte hiſtoriſche Beziehung zurückſehen, an welche ſich das Feſt anſchloß. Es war dieſe ſichtlich keine andere, als der Auszug des Volks aus Aegypten durch das rothe Meer. Hierauf weiſ't theils die Vergleichung der einzelnen Chöre mit den Chören hin, die von Moſes und Mirjam und den übrigen Juden am rothen Meere in gemeinſchaftlicher Weiſe geſungen ſein ſollten, theils aber auch der Genuß der Brode, welche zwar hier geſäuert ſein ſollten, aber nur aus der angegebenen beſondern Rückſicht gegen den Tempel, ohne welche ſie alſo ungeſäuerte vorgezogen haben würden. Was nun aber ferner dieſem Auszuge aus Aegypten für ein myſtiſcher Sinn unterzulegen ſei, darüber war man unter den allegoriſirenden Alexandrinern einig. Aegypten mit ſeinen Fleiſchtöpfen galt ihnen als Sitz der Lüſte, als ein Symbol des ſinnlichen Lebens, aus welchem der Menſch heraustreten müſſe dem Geiſtigen und Göttlichen entgegen; der Chor aber des Moſes und der Mirjam auf den höhern Ufern verſinnbildlichte das Entzücken, welches

29) A. a. O. II. S. 292. ff.

30) P. E. VIII. 10. S. 378.

31) Dieß öfter vergl. u. A. de mundi opif. p. 23. — leg. alleg. I. p. 43., III. p. 91.

ſtellt. Weiter darf man hierin nicht gehen. Denn wenn man auch beweiſen möchte, daß Pſeudoſalomo in ſeiner Weisheit XVI. 26. — 29. auf den Gebrauch mit Sonnenaufgang zu beten hingewieſen und ſich ſchon deßhalb als Theilnehmer dieſer Secte geäußert habe: [39]) ſo würde man hierdurch immer Nichts gewinnen, indem auch die Zeit des Verfaſſers dieſes Buchs nicht viel über die chriſtl. Zeitrechnung hinausgeſetzt werden kann. [40])

Es kann endlich nicht unberührt bleiben, daß es den gewöhnlichen philoniſchen Behauptungen entgegenſtehe, wenn die Therapeuten wünſchten, daß die Jüngern bereits ihren Vereinen beiträten, ja, das Alter, wie wir oben anführten, nicht ſowol nach phyſiſchen Jahren als nach der Dauer des Aufenthalts in ihrer Verbindung maßen. [41]) Wir haben zu ſeiner Zeit geſehen, wie Philo darauf dringt, daß vor dem beſchaulichen Leben das praktiſche geübt werden müſſe, ſo lange die Kräfte für letzteres vorhanden ſeien. [42]) Doch kann eine Ausgleichung des anſcheinlichen Widerſpruchs ſo ſchwer nicht fallen. Ich mache zu dieſem Behufe auf ein Doppeltes aufmerkſam. Vor Allem war ein ſolches Einſchieben des praktiſchen Lebens vor das theoretiſche, wie ſehr dadurch die Welt auch immer gewin-

nen

39) S. hierüber im 3. B. in den Unterſuchungen über die Apologetiker.

40) Uebrigens iſt natürlich mit dieſer geſchichtlichen Frage über das Alter der Secte die andere nicht zu verwechſeln, welches Alter dieſer Secte zugeſchrieben ward, oder welches ſie ſich ſelbſt zuſchrieb. Da ſie ſich aber eigentlich nicht als Secte betrachtete, ſondern ſich nur für eine treue Durchführung der moſaiſchen Ethik hielt: ſo mußte ſie ſich conſequenter Weiſe ſogar als dem Moſes ſelbſt coätan vorkommen. Dieß in Betreff der Eſſener Fragm. opp. M. II. p. 632.

41) De vit. cont. p. 899.

42) Gegen dergleichen ſtarre Theoretiker polemiſirt Philo quod omn. prob. lib. p. 879., indem er die praktiſchen Eſſener in Schutz nehmen will. Er ſagt, Dieß ſei nothwendig *ἐπειδὴ τὰς ἐν τοῖς πλήθεσιν ἀρετὰς οὐκ οἴονταί τινες εἶναι τελείας, ἀλλ' ὅταν συναυξήσεως καὶ ἐπιδόσεως αὐτὸ μόνον ἴσασθαι.*

nen mochte, doch in Wahrheit nur durch ein unbewußtes Widerſtreben des beſſern ethiſchen Gefühls gegen die Principien dieſer Philoſophie, keineswegs aber durch dieſe ſelbſt erzeugt. Der Alexandrinismus fand in der Anſchauung Gottes die höchſte Vollkommenheit und Seligkeit; und da kein Geſetz in der Welt den Menſchen verpflichten kann auf letztere zu verzichten: ſo untergrub er ſchlechthin den Grund, auf dem die Verpflichtung zu einem praktiſchen Leben hätte ruhen können; denn Anſchauung und Praxis ſtanden ſo wenig in Cauſalverbindung, daß ſie einander widerſtritten. [43])

Steht nun aber an ſich ſchon das praktiſche Leben von alexandriniſchen Principien aus geſehen außerhalb der ethiſchen Poſtulate; ſo läßt ſich auch ſonſt recht klar einſehen, wie Diejenigen, welche einmal ein beſchauliches Leben führten, im geiſtigen Hochmuthe (der niemals ruht, wo man niedere und höhere Tugend ſcheidet und letztere für ſich zu gewinnen ſucht oder gewonnen zu haben meint, und deſto weniger ruht, je mehr man dabei wider irdiſchen Hochmuth eifert) das praktiſche Leben vollends ganz in Schatten ſtellten und von ihm abſahen. Wird doch Philo ſelbſt in ſeinem lobenden Eifer ſo weit hingeriſſen, auch dieſer Sitte der Secte nicht nur nicht zu widerſprechen, ſondern ihrer ſogar lobend zu gedenken. [44])

Wenn nun dagegen ein praktiſches Leben ſelbſt nach der Forderung und der Idee der Alexandriner in Wahrheit geübt ward: ſo entfremdete dieß keineswegs ſeinem Weſen nach, wie es bei den beſchaulichen Therapeuten der Fall war, von dem größern Kreiſe der menſchlichen Geſellſchaft, verlangte vielmehr ein Wirken für dieſelbe und empfahl mithin eher das Leben in ihr; denn als Zweck ſeiner Thätigkeitsrichtung ſchwebte, wie wir ſahen, dem Praktiker kein anderer vor, als ſeine Kräfte zum Nutzen der Welt zu verwenden, vor Allem hierbei dahin zu trachten, eben in dieſem Zuſammenſein und Wirken mit andern Menſchen dieſelben von der Richtigkeit des irdiſchen

43) S. oben S. 410. ff. beſonders 417.

44) S. oben S. 456.

und von der ewigen Wahrheit und Seligkeit des geistig-göttlichen Lebens zu überzeugen und zu dem Entschlusse zu begeistern, sich von jenem immer entschiedener loszusagen und sich diesem zu nähern (kurz ein allgemeines Gottesreich möglichst zu fördern), oder sich doch wenigstens gegen den Vorwurf eines trägen Lebens zu rechtfertigen. Zwar einen bedeutenden Einfluß auf die ganze Gestaltung des Lebens mußte die alexandrinische Religionsphilosophie, war sie anders Herzens- und Ueberzeugungssache, auch dann noch üben, indem sich streng genommen nichts verändert hatte, als der Umfang unfreier und mithin der Entschuldigung fähiger Sünde, welchen die Therapeuten nur auf die physisch-unumgänglichen Berührungen mit der sinnlichen Welt beschränkten, während sie die Praktiker auch auf denjenigen Verkehr mit der Sinnenwelt überdehnten, der durch das ihnen vorgesteckte Ziel bedingt ward. Das Sinnliche also auch etwa als Selbstzweck zu betrachten oder gar den geistigen Gütern aufzuopfern, nur um sich in den Besitz jener zu setzen, mußte ihnen eben so verächtlich erscheinen, als Dieß überhaupt bei jedem Alexandriner der natürliche Fall war. Reichthum als solcher konnte für sie keinen Werth haben und einige Stände der menschlichen Gesellschaft, die sich eben nur um diesen, entweder mit völliger Vernachlässigung der geistigen Ausbildung, oder gar in bestimmtem Gegensatze gegen eine solche, bewegten, mußten ihnen zuwider sein. Allein alles Dieß schied sie noch so wenig von den übrigen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft aus, daß sie ihre Principien vielmehr unter denselben festhielten. Wie die höchste Tugend der Therapeuten nur in der möglichsten Einsamkeit zu erreichen stand: so die der Praktiker nur im Kreise der Menschen.

Daher findet sich denn auch in Aegypten keine besondere Gesellschaft oder Secte, die, als die praktische, den Therapeuten, als den Theoretikern, entgegenzustellen wäre. Nicht als ob es an dergleichen Praktikern gefehlt hätte, wie sich ja Philo selbst in diese Anzahl stellt [45]) und auch die Skizze eines solchen Lebens

45) De speciall. legg. p. 776.

überhaupt auf Mehre schließen läßt, welche sie charakterisirt: aber sie traten nicht in eine besondere durch ähnlich-auszeichnende Ceremonien wie etwa die der Therapeuten geschiedene Gesellschaft zusammen, weil sie sich eben nicht bestimmt genug von den übrigen Klassen der menschlichen Gesellschaft trennten, namentlich in Aegypten, wo eine asketische Richtung überhaupt mehr vorwaltete. Auch mochte vielleicht aus gleichem Grunde die größere Mehrzahl Derer, die wirklich einer vollkommenen Durchführung solcher Grundsätze fähig war, mit Ueberspringung der Praktiker, sich zu den Therapeuten wenden.

Anders dagegen gestalteten sich die Dinge als die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie mit ihren Grundsätzen und Forderungen auch anderwärts und namentlich in Palästina und Syrien bekannt und zum Theil gebilligt ward. Wann dieser Uebergang geschah, durch welche Mittelursachen er vorbereitet und gefördert wurde ist uns unbekannt. Nur so viel möchte als sichere Thatsache dastehen, daß in keinem schriftstellerischen Erzeugnisse Palästina's, was über die Hälfte des 2. Jahrh. v. Ch. zu stellen ist, einige Kenntniß des Alexandrinismus gefunden wird, [46]) wenn nicht anders fremde Einwirkung, wie z. B. in dem Buche des Siraciden die des Uebersetzers, dieselbe erst hineintrug. [47]) Nach der Mitte des 2. Jahrh. aber tritt die alexandrinische, vergeistigende Richtung auch in Palästina immer schärfer und weitverbreiteter hervor. Und was Wunder? Religionsphilosophische Studien pflegen noch seltener als die anderweit wissenschaftlichen unter einem stürmischen Himmel zu gedeihen, vielmehr stellt sich der rohen Gewalt, die wider religiöse Ueberzeugung anstrebt, gewöhn-

46) Man müßte denn etwa mit Olshausen (Ein Wort über tiefern Schriftsinn, Königsb. 1824. 8. S. 26. ff.) und Hartmann (Die enge Verbindung des A. T. mit dem N., Hamburg 1831. 8. S. 540.) die fabelhafte Person des Eleazar bei Aristeas figuriren lassen. S. hierüber die Untersuch. üb. Aristeas im 3. B.

47) S. hierüber B. 3., in den Untersuchungen über die Apokryphen.

lich, weil natürlich, das eigensinnigste Festhalten am Buchstaben derselben entgegen. So mochte sich denn auch, so lange die Könige Syriens und Aegyptens gleichsam wetteifernd die politische wie die religiöse Selbstständigkeit Palästina's zu vernichten strebten, hier für Aegyptens Studien wenig Muße und Liebe finden und dann erst, nachdem der Grund, welcher der Philosophie unterliegen sollte, der Glaube der Väter selbst, gesichert war, mochte Fortbau auf demselben überhaupt versucht und die Mittel hierzu aus dem nun befreundeten Aegypten entnommen werden. Wenn der Enkel des Siraciden um jene Zeit nach Aegypten reis'te und dort Spuren keiner geringen Bildung traf, die er dann auch mit sich nach Palästina nahm: [48]) so mochte Dieß allerdings auch von Andern geschehen; theils auch von Alexandrinern (wie später hin durch Apollos) alexandrinische Ansichten im Auslande verbreitet worden sein. Indeß muß ich gestehen, daß ich jene geschichtliche Notiz, die man hierbei, so viel ich weiß, unbeachtet gelassen hat, für wichtiger halte, als die einzelnen Beispiele, die man aus den Talmudisten für eine Vereinigung beider Länder in philosophischer Rücksicht beigebracht hat; [49]) nicht nur, weil sie besser beglaubigt ist, auch etwas höher hinaufführt, als diese, sondern weil sie auch darauf hinzudeuten scheint, daß dieser gelehrte Enkel des Siraciden wider Erwarten solche Meister der Bildung in Aegypten gefunden habe, [50]) woraus denn zugleich hervorginge, daß zu dieser Zeit die höhere Bildung der ägyptischen Juden nicht nur ihrem Gehalte, sondern auch ihrer Existenz nach selbst den gelehrten palästinensischen Juden unbekannt war. Um diese Zeit, also nach der Mitte des 2. Jahrh. v. Ch., scheint nun auch von Jose-

48) S. ebendas. und den griech. Prolog zum B. Sirach's.

49) S. Gfrörer a. a. O. II. S. 349.

50) Im Prologe zu der Uebersetzung der Weisheit des Siraciden heißt es: ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως παραγενηθεὶς εἰς Αἴγυπτον καὶ συγχρονίσας ἐνρον οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον.

phus der Urſprung der Secte [51]) der Eſſener [52]) geſetzt zu werden, [53]) welche ſich nach Philo, wie auch nach

---

51) αἵρεσις, τάγμα Jos. bell. Jud. II. 8. §. 8.

52) Die vornehmſten Quellen über ſie: Philo in ſ. B. quod omnis probus liber und in einem bei Euſebius aufbehaltenen Fragmente aus der Apologie für die Juden (ſ. Euseb. P. E. VIII. 11. p. 379. sqq. und Mang. fragm. T. II. p. 632. sq.), Josephus (der früher wenn ſchon nur in den niedern Graden ſelbſt Eſſener war ſ. de vita sua §. 2., was neulich mit Unrecht geläugnet von Credner a. a. O. II. p. 215.) bell. Jud. II. 8. §§. 2—13. Ant. XIII. 5. §. 9. XV. 10. §§. 4. 5. XVIII. 1. §§. 2—6. (Er hatte auch nach dem Zeugniſſe des Porphyr. de abstin. edit. de Rhoer. p. 331. im 2. Abſchnitte ſ. Rede an die Griechen von den Eſſenern gehandelt, doch beſitzen wir dieſe nicht mehr.) Plinius hist. nat. V. 15. (ſehr kurz, doch nicht ganz ohne Eigenthümliches). Die Uebrigen ſind eigentlich ſchon als keine Quellen zu achten, ſo Solinus polyhist. 35. 7—12. (ungenau aus Plinius). Porphyr. l. l. (faſt nur aus Joſephus, auf den er ſich auch beruft) u. A. Sie geben nichts Eigenthümliches. Auch Dio hatte über ſie berichtet und ſie gelobt (ſ. Synes. in Dion. p. 39. edit. Lutet. 1612. fol.). Die Hülfsſchriften ſ. Note 2. dieſ. Kap.'s. Ueber die Etymologien ſ. Nic. Serrarius in Trigland. l. l. I. p. 107., Scaliger ibid. p. 421. sqq. cl. p. 459. sqq. und Bellermann a. a. O. S. 7. ff., der 14 verſchiedene Anſichten hierüber beibringt.

53) Er gedenkt ihrer zuerſt Ant. XIII. 5. §. 9., wo er die Geſchichtserzählung unterbricht, um die Bemerkung beizufügen: κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἱρέσεις τῶν Ἰουδαίων. Es iſt allerdings wahrſcheinlich, daß nur chronologiſche Gründe angenommen werden können, warum dieſe Notiz gerade hier beigebracht ward. Dieß würde aber nicht auf das Jahr 170 oder 166 v. Ch. fallen (wie Gfrörer a. a. O. II. S. 347. und Bellermann a. a. O. S. 20. will), da in der nächſten Umgebung über die Geſandtſchaft Jonathan's an die Lakedämonier und über den Tod Jonathan's Einiges beigefügt iſt, Jonathan aber erſt 161 Hoherprieſter ward und 143 ſtarb. Eher um letztere Zeit herum (κατὰ τ. χ. τ.) konnte alſo das bekannt Werden der Eſſener zu ſetzen ſein. Ant. XVIII. 1. §. 2. ſagt er zwar: Ἰουδαίοις φιλοσοφίαι τρεῖς ἦσαν ἐκ τοῦ πάνυ ἀρχαίου τῶν πατρίων ἦσαν τῶν Ἐσσηνῶν καὶ ἡ τῶν Σαδδουκαίων· τρίτην δὲ ἐφιλοσόφουν οἱ Φαρισαῖοι λεγόμενοι. Indeß muß immer jene be-

Josephus, um die Zeit der Geburt Jesu herum in Palästina und Syrien [54]) auf die Zahl von ungefähr 4000 beliefen [55]) und nach des ersteren Zeugnisse praktische Philosophen waren. [56]) Auch tragen sie nach Allem, was wir von ihnen wissen, die wesentlichen Merkmale alexandrinischer Praktiker, d. h. sie blieben neben den alexandrinisch-religionsphilosophischen Ansichten in einer engern werkthätigen Verbindung mit der Welt, welche sie jedoch immer möglichst jenen anzupassen suchten. Indessen streiften sie doch auch wieder, wie Dieß kaum anders sein konnte, da sie als ihr Endziel, gleich den übrigen Alexandrinern, doch immer endlich das beschauliche Leben anstreben sollten, in dieses über, ohne daß die scharfe Gränze, welche Philo zwischen diesen beiden Lebensgattungen zog, auch gleich scharf gehalten worden wäre, wodurch sich nicht nur einige widersprechende Nachrichten über sie ausgleichen lassen, sondern es auch leichter erklärbar wird, wie sie sich als besondere Secte mit eigenthümlichen, den der Therapeuten sich nähernden, Ceremonien constatiren konnten, obschon sie auch als reine Praktiker im alexandrinischen Sinne sich in Palästina bestimmter aus den gewöhnlichen Kreisen des Volks ausgeschieden haben möchten, als es in Aegypten der Fall ge-

---

stimmte Angabe dieser unbestimmtern vorgezogen werden, zumal da Josephus, wenn er nicht sowol selbst die Zeit des Ursprungs der Secten geschichtlich bestimmen, als vielmehr die Ansichten letzterer über diese angeben wollte, allerdings ein weit höheres Alter angeben mußte, indem sich eigentlich keine als bestimmte eigenthümliche Secte, sondern alle als Schüler des Moses betrachten wollten. Hierin findet auch die Stelle des Plinius a. a. O. (die Solinus ausschrieb) ihr Licht, nach welcher diese genuper saeculorum millia aeterna est.

54) Diese Worte nach Philo quod omn. prob. lib. p. 876., wenn nicht statt der Worte *Παλαιστίνη καὶ Συρία* zu lesen sein sollte *Παλαιστίνη Συρίας* wie Viger. ad Euseb. H. E. VIII. 12. vermuthet, da Palästina zu der Provinz Syrien geschlagen war.

55) Vergl. Philo l. l., Jos. Ant. XVIII. 2. §. 5.

56) S. oben Note 3.

weſen wäre. Dagegen bildete ſich in natürlichem Gegenſatze hierzu eine ſtrenge, therapeutiſche Partei, wie ſie in Aegypten vorlag, in Paläſtina nicht durch, indem dort, wo ja auch das Vaterland dieſer philoſophiſchen Grundſätze war, die klimatiſche Eigenthümlichkeit des Landes zur vollendeten Durchführung derſelben im Leben fördernd hinzutrat, während hier, wo ſchon weniger natürliche Neigung zur ſtrengſten Askeſe vorlag, Grundſatz und Leben einen Kampf kämpften, in welchem ſchwerer ein entſcheidender Sieg zu erlangen ſtand.

Dieſe vorausgeſchickten Bemerkungen werden nun, hoffe ich, die Mittheilungen über die Eſſener aus dem rechten Standpunkte erkennen laſſen, die wir beſonders aus Philo und Joſephus (die unverhältnißmäßig glaubwürdigſten Zeugen über ſie) wiedergeben. In rückwirkender Kraft werden ſie aber auch wol jene Bemerkungen ſelbſt, in wie weit ſie auf geſchichtlichen Vorausſetzungen beruhen, belegen.

Schon über den Ort, an welchem ſich unſre paläſtinenſiſch-ſyriſchen Eſſener, aufgehalten haben ſollen, ſind unſre Gewährsmänner nicht einverſtanden. Einige berichten, daß ſie ſich in vielen Städten zahlreich aufgehalten hätten, [57]) während Andere ſie ausſchließlich in einſamen Dörfern wohnen laſſen. [58]) Plinius nennt ſogar als ihren beſtimmten Aufenthaltsort (gleichſam im Gegenbilde zu dem Maria der Therapeuten) eine Gegend um das todte Meer. [59]) Mit

57) Jos. B. J. II. 8. §. 4.: *μία δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἑκάστῃ κατοικοῦσι πολλοί.* ſ. Phil. in der im Fragment enthaltenen apolog. pro Jud. bei Euseb. P. E. VIII. 11. p. 389. (Fragm. Mang. T. II. p. 632.): *οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους.*

58) Ph. qd. omn. prob. sit lib. p. 876.: *οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον κωμηδὸν οἰκοῦσι τὰς πόλεις ἐκφεύγοντες διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροήθεις ἀνομίας.*

59) Hist. natur. V. 17.: Ab occidente (lacus) litora Esseni fugiunt usque qua nocent. Bellermann (a. a. O. S. 111. Note) hat Recht, wenn er die letztern Worte auf die ſchädlichen Aus-

Gfrörer [60]) dieſe widerſprechenden Nachrichten dadurch zu vereinigen, daß Joſephus (a. erwähnten O.) einen Verwalter (κηδεμών) in jeder Stadt, auf welche ſich der Einfluß des Ordens erſtreckte, ausdrücklich dazu beſtimmt werden läßt, für die Kleider und Bedürfniſſe der reiſenden Eſſener zu ſorgen, woraus Beides erhelle, das Eine, daß in Städten nicht mehre Eſſener gelebt hätten, weil ſie bei ihrer ſonſt gerühmten Gaſtfreundſchaft keines beſondern Verwalters bedurft, und das Andere, daß doch in vielen Städten Eſſener wirklich gelebt hätten, entſpricht weder den Worten der Quellen, die in jeder (Ordens-) Stadt viele wohnen laſſen, noch iſt es im eſſeniſchen Geiſte gehalten; denn indem jeder Einzelne von dem gemeinſchaftlichen κηδεμών ſeine Bedürfniſſe erhielt (wovon gleich ein Mehres), war es ihnen bei aller Gaſtfreundſchaft, mit welcher ſie die Fremden beherbergten, weder leicht möglich, noch war es auch irgend wie nothwendig, dieſe mit Kleidern und andern nothwendigen Bedürfniſſen (ἐπιτηδείοις) zu verſehen, da eben hierzu der κηδεμών beſtellt war. Vielmehr möchte ich glauben, daß dieſe verſchiedenen Nachrichten auch wirklich verſchiedene Colonien der Eſſener im Auge hatten, von denen einige das praktiſche Leben im weitern Sinne (d. h. ausgedehnt auf den größern Kreis der menſchlichen Geſellſchaft) faſſend, auch einen für daſſelbe geſchicktern Aufenthalt in Städten wählten, während Andere, die ſich der Theorie mehr zuneigten (obſchon auch wie alle Eſſener praktiſch-thätig) in der ununterbrochenen Stille der Einſamkeit den Bedürfniſſen des Verſtandes und Herzens am vollkommenſten genügen zu können meinten. Als

dünſtungen des Sees bezieht (ſ. eine ähnliche Rückſicht der Therapeuten oben S. 446.). Jedenfalls denkt man hieran zunächſt. Hätte Plinius, wie Claud. Salmaſius (Plinian. exercitat. in C. Jul. Solini Polyhistora. Traj. ad Rhen. 1689. fol. T. I. p. 480. sqq. vorzüglich 482.) wollte, im Sinne gehabt, daß die Eſſener im Wunſche dem öftern Umgange mit Ungebildeten zu entgehen die nächſten Ufer des Sees gemieden hätten: ſo hätte er Dieß andeuten müſſen.

60) A. a. O. II. S. 800.

Grund, weßhalb ſie die Städte mieden, gaben die Betreffenden nach Philo, ganz ähnlich den Therapeuten, die übeln Sitten derſelben an. [61])

Dieſe Verſchiedenheit übte jedoch keinen Einfluß dahin, daß ſie von dem eigentlichen Charakter alexandriniſcher Praktiker abgewichen wären und nicht etwa die Enthaltſamkeit vom ſinnlichen Vergnügen, oder vielmehr die Vermeidung aller Berührungen mit dem Irdiſchen als die wahre Tugend angeſtrebt, oder dieſe nicht in ſo weit eingeſchränkt hätten, als eine in die Welt eingreifende Thätigkeit eine ſolche Berührung herbeiführte. Wenigſtens werden uns die hierüber von Joſephus namentlich (der uns zum öftern auf die Differenzen der Eſſener unter ſich ſelbſt aufmerkſam macht) aufbehaltenen Nachrichten im Allgemeinen, ohne in dieſer Rückſicht ſtörende Einſchränkung mitgetheilt.

Zuerſt über die Enthaltſamkeit ſagt er de bello Jud. II. 8. §. 2.: „Dieſe Eſſener meiden das Vergnügen als etwas Böſes und halten es für etwas Gutes den Leidenſchaften nicht zu unterliegen. [62]) Die Ehe verachten ſie (*γάμου ὑπεροψία παρ' αὐτοῖς*), dagegen nehmen ſie fremde Kinder auf, wenn ſie noch für den Unterricht empfänglich ſind, halten ſie wie ihre leiblichen Nachkommen und prägen auf ſie ihre Sitten über. Auf die Ehe aber und die aus ihr zu erzielende Nachkommenſchaft geben ſie Nichts, ſcheuen ſich vielmehr vor den Ausſchweifungen der Frauen und ſind überzeugt, daß keine die Treue gegen Einen Mann hält.“ Ja, ihr Widerwille gegen allen Luxus ging ſo weit (§. 3.), daß ſie ſelbſt den Gebrauch des Oels, eben weil ſie ihn für ein Zeichen der Ueppigkeit hielten, zugleich auch für verunreinigend und eine dürftige nament-

61) Phil. qd. omn. prob. s. lib. p. 867. cl. l. de vit. cont. p. 891.

62) *τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποστρέφονται, τὴν δὲ ἐγκράτειαν καὶ τὸ μὴ τοῖς πάθεσιν ὑποπίπτειν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι*, vergl. Phil. fragm. Mang. T. II. p. 633. Er nennt ſie *ὀλιγοδείας ἐραστὰς, πολυτέλειαν ὡς ψυχῆς καὶ σώματος νόσον ἐκτρεπομένους.*

lich weiße Kleidung für das ſchönſte Gewand achteten, das ſie denn auch nicht eher ablegten, bis es durch die Zeit abgenutzt war (§. 4.). Es iſt in dieſem Allen (mit Ausnahme des unweſentlichen Auferziehens fremder Kinder) Nichts enthalten, was uns nicht in ähnlicher Weiſe von den Therapeuten berichtet wäre. Und in Wahrheit ſollten auch die Praktiker eben ſo wenig wie die Theoretiker die Reize des ſinnlichen Vergnügens oder auch die Qual des körperlichen Schmerzes, [63]) ſo weit möglich, einer geiſtigen Theilnahme werth achten.

Da aber doch jene neben der unabweisbaren Nothwendigkeit der Natur, die bei den Therapeuten allein galt, noch einen andern Bewegungsgrund hatten, mit dem Sinnlichen in Berührung zu treten, nämlich die von ihnen anerkannte Verpflichtung ihre phyſiſchen und geiſtigen Kräfte auch zum Vortheile ihrer Mitmenſchen zu benutzen: ſo war es ſchlechthin nothwendig, daß wenn auch die Therapeuten und Eſſener über die Vortrefflichkeit des Ausſcheidens vom Sinnlichen in thesi ganz gleich dachten, ſich dieſe doch in praxi in einigen Stücken verſchieden modificirte.

Dieß war ſchon in Anſehung der Meinungen über die Zuläſſigkeit der Ehe bemerkbar. Bei den Therapeuten konnte über ſie nur Ein Urtheil ſein. Alle Veranlaſſung zu ihr erloſch mit dem Eintritte in dieſe Verbindung; der Zweck dieſer hob den Zweck jener auf; der Genuß des ſinnlichen Vergnügens in dieſer war in jener nicht mehr nothwendig, mithin ſündlich. Anders mußten oder konnten doch die Praktiker denken.

---

63) Beides war natürlich verbunden. Schmerz wie Vergnügen gründete ſich auf ungehörige Theilnahme des Geiſtigen am Körperlichen und mußte überwunden werden. Auch wurde Letzteres, wie wir in der Darſtellung der philon. Lehre bereits bemerkten (ſ. S. 399. ff.), von Philo angedeutet, doch findet ſich die recht nehmlichſte ſpeculative Durchführung dieſer Behauptung in der (im 3. Buche dieſ. Darſt.) näher zu beleuchtenden ſog. 4. Buche der Makkabäer περὶ τοῦ σώφρονος ἢ αὐτοκράτορος λογισμοῦ. Daß die Eſſener dieſen Gleichmuth öfter an den Tag gelegt hatten, wird rühmlich erwähnt von Jos. B. J. II. 8. §. 10.

Auch das Vermögen der Fortpflanzung konnte ihnen nicht ohne Ursache von der göttlichen Weisheit dem menschlichen Geschlechte verliehen erscheinen; sie konnten hierin die Verpflichtung zur Ehe finden, mit welcher sich nun freilich auf der andern Seite die alexandrinische Ueberzeugung seltsam durchkreuzte, daß das menschliche Leben überhaupt ein Fall höherer Geister sei: so daß es von diesem Standpunkte aus angesehen natürlich wünschenswerth war, den Jammer des Menschenlebens nicht willkührlich noch weiter auszudehnen.

Eben diese Kämpfe für und wider die Ehe aus alexandrinisch-praktischen Principien mochten neben der eheloſen auch einer andern Partei den Ursprung gegeben haben, die zwar die Ehe billigte und vollzog, aber immer auch nur so, daß sie das sinnliche Vergnügen derselben als eine unwillkommene, möglichst einzuschränkende Zugabe dabei betrachtete. Von dieser Partei spricht Joseph. [64]) l. l. §. 3.: „Es gibt auch noch eine andere Klasse Essener, die zwar sonst in der Lebensart, in den Sitten und Gebräuchen mit den übrigen übereinstimmt, sich aber in Betreff der Ehe von ihnen absondert; denn sie meinen, daß Diejenigen, welche sich nicht verheirathen, sich um den größten Theil ihres Lebens (nämlich des Lebens in der Nachkommenschaft) bringen, ja, daß, wenn Alle so dächten, das menschliche Geschlecht im kürzesten Zeitraume gar untergehen würde — — —. Mit Schwangern aber haben sie keine Gemeinschaft und beweisen eben hiermit, daß sie nicht des Vergnügens halber heirathen, sondern weil sie Kinder zu haben wünschen."

---

64) Weniger genau ist hierin Philo, der so vorzüglich wichtig auch sein Zeugniß über die ägypt. Therapeuten ist, auf gleiches Ansehen mit Josephus (dem frühern Essener) bei Relation über die palästinensischen Essener nicht zählen darf. Er sagt in seiner apol. pro Jud. fragm. Mang. T. II. p. 635.: Ἐκεῖνοι γὰρ οὐδεὶς ἄγεται γυναῖκα, fügt aber gleich darauf einen ähnlichen Grund der Ehelosigkeit der Essener an wie Josephus in der oben erwähnten St.

Bestimmter noch, weil nothwendiger durch ihre Principien veranlaßt, doch eben deßhalb gleichfalls nur in praxi, nicht in thesi unterschieden sich die Essener von den Therapeuten in Betreff der Meinungen über den Werth und Gebrauch des Reichthums. Beide, auch die Essener, [65]) verachteten ihn, aber nur die Therapeuten entäußerten sich desselben. Sie, die sich völlig loszuscheiden suchten von Allem, was nur Sinnliches hieß und sich in dem möglichst-ununterbrochenen Umgange mit dem Göttlichen selig fühlten, bedurften sein nicht. Die glückliche Natur, in deren Schoß sie sich zurückzogen, bot ihnen die einfachen Bedürfnisse unentgeldlich dar, die das Leben dürftig erhielten, und Dieß war auch Alles, was sie von der Natur begehrten. Den Essenern dagegen waren die Güter doch immer als Mittel ihre gemeinschaftlichen Zwecke zu fördern wichtig, aber eben deßhalb nur ein gemeinschaftliches Gut; Privateigenthum würde auch besondere Vorliebe zu den sinnlichen Gütern und Vergnügen über sie im Hintergrunde haben durchblicken lassen. Die Gemeinschaft der Güter bewies, daß sie ihnen eben nur als Mittel für gemeinschaftliche Zwecke Werth hatten. Auch hierüber spricht sich unser wichtigster Zeuge Josephus [66]) näher aus:

„Die Essener", sagt er, „sind Verächter des Reichthums und es findet bei ihnen eine verwunderungswürdige Gemeinschaft der Güter Statt. Da sieht man Keinen, der reicher als die Uebrigen wäre; denn nach einem Gesetze müssen Alle, die in diese Gesellschaft treten, ihr Vermögen dem Orden (τάγματι) übergeben, so daß unter ihnen weder die niedrigste Dürftigkeit, noch auch ein Ueberfluß des Reichthums herrscht, da alles Eigenthum zusammengethan gleichsam nur Einen Besitz vieler Brüder ausmacht. — — — Ueber diese Gesammtcasse sind nun Aufseher (ἐπιμεληταὶ) bestellt, die nicht etwa dem besondern Vermögen aller Einzelnen vorstehen, sor-

65) Jos. l. l. §. 3.: καταφρονηταὶ διὰ πλοῦτον.
66) De bello Jud. II. 8. §. 3.

dern ohne Unterſchied für die Bedürfniſſe Aller ſorgen. Sie haben ferner nicht nur Eine Stadt inne, ſondern in allen jüdiſchen Städten (ohne Unterſchied) wohnen ſie in größerer Anzahl. Und wenn nun von auswärts Ordensmitglieder kommen: ſo treten ſie in gleiche Rechte ein und gehen zu Denen, die ſie vordem niemals geſehen haben, als wären ſie auf das Innigſte befreundet. Deßwegen reiſen ſie auch ohne irgend etwas Anderes mitzunehmen als Waffen gegen Räuber. Aber in jeder Stadt iſt denn nun auch ein Ordensverwalter (κηδεμὼν τοῦ τάγματος) ausdrücklich für die Fremden beſtellt, der ſie mit Kleidern und ſonſtigen Bedürfniſſen verſieht — — —. Auch kaufen und verkaufen ſie Nichts unter einander, ſondern Jeder gibt Das, was er hat, Dem, der es bedarf und nimmt wieder von Dieſem, was ihm nöthig iſt. Aber auch ohne, daß ſie Etwas dafür geben können ſie nehmen, was ſie nur immer wollen.“ [67])

Es iſt bei dieſem Eigenthumsverhältniſſe, welches auch in der neueſten Zeit wieder einige, wol nun gleichfalls verſchollene, Anklänge gefunden hat, immer der Standpunkt feſtzuhalten, daß Jeder, was er nur immer beſaß, nur als ein von der Geſellſchaft geliehenes Gut betrachten durfte, welches er gleichſam als Unterverwalter derſelben entweder ſelbſt verbrauchte, oder wenn er deſſen zunächſt ſelbſt nicht mehr bedurfte, im Intereſſe der Geſellſchaft weiter verwandte. So konnten die einzelnen Mitglieder ihre Beſitzthümer unter einander verwechſeln und verſchenken, konnten ſelbſt mit Einigem den fremden Brüdern beiſpringen, ohne daß jedoch deßhalb der Fremdenverwalter zu entbehren geweſen wäre; konnten würdige Arme (Richteſſener) unterſtützen, ohne jedoch an ihre Verwandten in Ermangelung beſonderer Erlaubniß ihrer Obern Etwas verſchenken zu dürfen, weil hier zu leicht Privatintereſſe gegen das Intereſſe der Geſellſchaft auftreten konnte, während

67) Dieſe Gütergemeinſchaft beſchreibt auf ähnliche Weiſe Philo in apol. pro Jud. fragm. Mang. T. II. p. 632. und qd. omn. prob. lib. p. 878.

Arme überhaupt zu unterſtützen auch im Intereſſe des Ordens, der der Welt ſeine Kräfte widmen wollte, an ſich liegen mußte. [68])

Dieß mag aber die Askeſe der Eſſener genug geſagt ſein. Es wird einleuchten, wie ſie von dem zum Theil höhern Principe der Thätigkeit geregelt ward. Daß ſich nun aber auch nach dieſem ihr gewöhnliches Leben ganz anders als bei den Therapeuten geſtalten mußte war mit ihm zugleich gegeben. Während ſich die beſchaulichen Philoſophen von dem Morgengebete bei Sonnenaufgang, bis ſie die ſinkende Sonne zum Abendgebete rief mit der Philoſophie, d. h. mit der Betrachtung des Göttlichen beſchäftigten und auch nur einen kleinen Theil der Nacht auf die Stillung der körperlichen Bedürfniſſe wandten um dem Geiſtigen ſo viel Zeit und Kräfte zuzuwenden als nur möglich; ein Leben, welches nur durch die wenigen beſonders zu feiernden (oben näher erwähnten) Feſte etwas unterbrochen ward: trug der Eſſener Tagewerk, wie es Joſephus und Philo ſchildern, zwar mehre verwandte Züge, trat jedoch auch vor Allem durch eine täglich-thätige Beſchäftigung in eine der Differenz der Principien angemeſſene Ferne von ihnen.

„Auf eine eigenthümliche Weiſe verehren ſie auch ferner die Gottheit," ſagt Joseph. l. l. §. 5. „Bevor ſich nämlich die Sonne erhebt [69]) reden ſie von Nichts, was das gewöhnliche Leben berührt (*βεβήλων οὐδὲν*), vielmehr richten ſie einige von den Vätern ererbte Gebete an ſie, gleichſam als flehten ſie ſie an, daß ſie ſich erheben möge. Hierauf werden ſie von ihren Vorſtehern (*ἐπιμεληταὶ*) zu den künſtlichen Be-

68) Jos. l. l. §. 6.: *βοηθεῖν τε γὰρ τοῖς ἀξίοις ὑπόταν δέωνται καὶ κατ' αὐτοὺς ἀφίστας καὶ τροφὰς ἀπορουμένοις ὀρέγειν· τὰς δὲ εἰς τοὺς συγγενεῖς μεταδόσεις οὐκ ἔξεστι ποιεῖσθαι δίχα τῶν ἐπιτρόπων.*

69) Joseph. *ἀνασχεῖν.* Es möchte wol *ἀνίσχειν* zu leſen ſein, welches Wort Philo gerade auch bei Erzählung der von den Therapeuten erwarteten Erhebung der Sonne öfters braucht. Vergl. de vita contempl. p. 893. und 903.

ſchäftigungen entlaſſen, [70]) die ein Jeder von ihnen verſteht, und hier arbeiten ſie dann hinter einander fort bis zur 5. (11.) Stunde. Hierauf kommen ſie wieder an Einem Orte zuſammen, umgürten ſich mit reinen leinenen Gewändern und waſchen ſich mit kaltem Waſſer den Leib. Nach dieſer heiligen Reinigung (ἁγνεία) kommen ſie wieder in einem beſondern Gebäude zuſammen, zu welchem keinem Andersdenkenden der Zutritt verſtattet iſt; ſie ſelbſt aber gehen gereinigt wie zu einem Heiligthume in dieſes Speiſegemach. Wann ſie ſich nun ruhig niedergeſetzt haben: ſo theilt ihnen Der, welcher das Backwerk über ſich hat, nach der Reihe die Brode zu und der Koch ſetzt Jedem eine Schüſſel mit einem und demſelben Gerichte vor. Vor der Mahlzeit betet erſt noch der Prieſter (ὁ ἱερεὺς) [71]) und Niemand darf vor dieſem Gebete Etwas koſten. Nach eingenommener Mahlzeit wird wieder gebetet und ſo verehren ſie im Anfange und am Ende Gott, als den Geber der Speiſe. Nachher legen ſie die heiligen Kleider wieder ab und arbeiten bis zur Abenddämmerung. Dann ſetzen ſie ſich wieder auf gleiche Weiſe mit den Fremden, die etwa gekommen ſein ſollten, zum Abendeſſen. Kein Geräuſch oder Geſchrei ſtört jemals dieſen Aufenthaltsort und nur Einer ſpricht abwechſelnd um den Andern, eine Ruhe, welche Denen, die draußen ſind (τοῖς ἔξωθεν, d. h. den noch nicht zu den heil. Mahlzeiten gelaſſenen Novizen) [72]) auf ſtaunenerregende Geheimniſſe hinzudeuten ſcheint. Die wahre Urſache derſelben aber iſt die durchgehende Nüchternheit und das Abmeſſen der Speiſe und des Tranks nur Labe bis zur Sättigung."

---

70) Mit welchem Eifer ſie denſelben oblagen, ſetzt Philo mit Mehrerem aus einander in ſ. apol. pro Jud. fragm. Mg. II. p. 632. sq.

71) Wol nicht eben auf beſtimmte Weiſe zu dieſen heil. Functionen gleichſam Ordinirte, ſondern Solche, denen dieß vermöge der Wahl, oder des Alters, oder ſonſt eines Vorzugs halber zugeſtanden worden war, wie ähnlich bei den Therapeuten.

72) S. §. 7. Ueber dieſe Novizen noch ſpäter Etwas.

So weit Josephus. Während er nun aber nur im Allgemeinen die Arbeitszeit der praktischen Alexandriner mit künstlichen Beschäftigungen zubringen läßt, belehrt uns Philo hierüber noch näher und gibt uns die historischen Belege für die eben nur auf Grund ihrer Principien hin ausgesprochene Behauptung an die Hand, daß wenn sie auch als praktische Philosophen es über sich gewinnen konnten zum Nutzen ihrer Mitmenschen theilweis auf den Genuß der Anschauung Gottes zu verzichten, in welcher sie doch, wie wir sahen, die höchste Seligkeit finden zu können meinten, Dieß doch auf keinen Fall in einer Weise geschehen konnte, die jener Bildung des Geistes geradehin zuwiderlief, indem ja immer noch andere Wege diesen Mittelzweck zu erreichen offen stehen mußten und sie demnach auf eine umgängliche und mithin durchaus sündliche Weise ihrem letzten Zwecke entgegengearbeitet haben würden. Dieß mußte sich auch in ihren Beschäftigungen äußern. Welche diese gewesen seien beschreibt Philo qd. omn. prob. sit lib. p. 876. sqq.: [73]) „Einige von ihnen bearbeiten das Land, Andere legen sich auf friedliche Künste und nützen so sich selbst und Denen, welche ihnen näher stehen, Silber und Gold legen sie nicht zu Schätzen zurück, noch erkaufen sie sich größere Landesstrecken um eigner Einkünfte willen, sondern sie bemühen sich bloß um die nothwendigen Bedürfnisse des Lebens und so sind sie allein fast unter allen Menschen ohne Eigenthum und ohne Besitz, [74]) mehr aus Streben darnach als aus Mißgunst des Glücks und sind doch in Wahrheit für die Reichsten zu achten, da Bedürfnißlosigkeit und Zufriedenheit ihnen für Reichthum

73) Vergl. auch Frag. Mang. T. II. p. 655.

74) Dieß darf jedoch nur in dem milden Sinne verstanden werden in welchem etwa die Franziskaner ihr Gelübde vollkommener Armuth. Denn daß der Orden selbst Vermögen hatte und haben mußte, ergibt sich aus dem ganzen Zwecke desselben; aus den oben gegebenen (s. S. 476. ff.) Zeugnisse des Josephus, ja, aus Philo selbst, vergl. die bald zu gebende Stelle p. 878. und apo pro Jud. fragm. Mang. T. II. p. 632.

thum gilt. Künſtler zur Fertigung von Pfeilen, Wurfſpießen, Schwerdtern, Helmen, Bruſtharniſchen und Schildern wirſt du nicht bei ihnen finden, auch keinen Waffenſchmidt, Keinen, der ſich mit dem Baue von Kriegsmaſchienen abgäbe, oder ſich auch nur überhaupt mit Etwas beſchäftigte, was zum Kriege gehört, aber auch Keinen, der ſich irgend einem, wenn ſchon friedlichen Geſchäfte widmete, was verderblich wäre. Handel, Gaſtwirthſchaft, Seeweſen iſt ihnen nicht einmal im Traume vorgekommen; denn ſie wollen Nichts von alle Dem wiſſen, was zu Habſucht Veranlaſſung gibt. Sklaven gibt es bei ihnen auch nicht Einen; [75]) Alle ſind frei und arbeiten für einander. Die Herrſchaft verwerfen ſie nicht nur, weil ſie ungerechter Weiſe die Gleichheit Aller verletze, ſondern auch weil ſie, was ſie für gottlos halten, eine Einrichtung der Natur aufhebt, welche Alle wie eine Mutter als wahre und leibliche Brüder erzeugt und ernährt, eine Verwandtſchaft, welche die Hinterliſt und Habſucht, die nach Vermögen ſtrebt, erſchüttert und ſtatt Vertraulichkeit Entfernung, ſtatt Freundſchaft Haß erwirkt. Von der Philoſophie überlaſſen ſie den logiſchen Theil, als entbehrlich zur Erringung der Tugend, den Wortjägern, den phyſiſchen, als erhaben über die menſchliche Natur Denen, die ſich mit ihren Gedanken über ihren Horizont erheben wollen, ausgenommen in wie weit dieſe Unterſuchungen über das Daſein Gottes und den Urſprung des Alls anſtrebt; den moraliſchen aber betreiben ſie mit großer Vorliebe, bedienen ſich hierin der väterlichen Geſetze, die kein menſchlicher Geiſt ohne göttliche Eingebung faſſen könne, zu Lehrern und unterrichten ſich in denſelben zwar auch zu anderer Zeit, vornehmlich aber an den je ſiebenten Tagen.“

So tritt denn die eigenthümliche Lebensweiſe der Eſſener n ein ſehr natürliches Licht, ſobald man ſie von dem Standunkte aus betrachtet, auf dem die alexandriniſirenden Juden tanden, die ſich ein praktiſch-philoſophiſches Leben zur Auf-

75) Ganz ähnlich wie bei den Therapeuten ſ. oben S. 457.

gabe geſtellt hatten. Daß nun aber in Wahrheit nicht andere dogmatiſche Unterlagen dieſelben ins Leben gerufen haben, ſondern eben dieſer nach Paläſtina übergepflanzte Alexandrinismus, iſt ſo klar als Dieß bei den Therapeuten nur immer der Fall ſein kann. Auch hierfür würde ſchon die bewundernde Hochachtung, die Philo ihnen zollte (ob er ſie ſchon ſich ſelbſt treu den Therapeuten unterordnet), [76]) ein im Allgemeinen gültiges Zeugniß ablegen, ferner würden auch für ſie eigenthümliche philoſophiſche Principien, die ſonſt ſolche beſondere Lebensweiſe erzeugt hätten, hiſtoriſch nicht nachgewieſen werden können; aber wir ſind auch bei Kenntniß einiger dogmatiſchen Lehrſätze dieſer Secte in den Stand geſetzt die dogmatiſche Abhängigkeit derſelben von alexandriniſchen Lehrſätzen ins Einzelne gehend nachzuweiſen.

So war ihr eben berührtes Urtheil über den Werth und den Gegenſtand der Philoſophie dem des Philo entſprechend. Auch er hielt den logiſchen Theil der Philoſophie für an ſich unnütz, d. h. zur Erreichung der Tugend entbehrlich. Indeſſen würde er ſich doch gerade in dieſem Punkte etwas anders als die Eſſener geäußert haben. Denn wenn auch der logiſche Theil an ſich der Wahrheit Nichts nützte: ſo verhinderte er doch manchen nachtheiligen Einfluß der Den, welcher unter den Menſchen leben ſollte, leicht treffen konnte. Der ungebildete Fromme (nach den Geſetzesgenealogien Abel) ging gegen den gebildeten Böſewicht (Kain) nur allzuleicht unter, und wenn er auch Denen, die ſich von aller menſchlichen Geſellſchaft losſagten, nur ſich, ihrer Frömmigkeit und ihrem Gotte lebten, alſo Gegner weder ſuchten, noch ihnen Stand halten wollten,

---

76) Indem er von der Beſchreibung der Eſſener im B. qd. omn. probus liber zu der der Therapeuten im B. de vita contempl. übergeht, nennt er die Eſſener in letzterem B. p. 889. ἀ ἅπασιν ἢ τὸ γοῦν φορητότερον εἰπεῖν τοῖς πλείστοις μ διυνεγκόντες, während er gleich drauf von den Therapeuten hauptet, daß ihre Vorzüge der trefflichſte Redner zu ſ nicht vermöge.

den logiſchen Theil der Philoſophie als eine unbrauchbare, ja, ſchädliche Waffe nicht in die Hände gegeben wiſſen wollte: [77]) ſo befand ſich doch der praktiſche Philoſoph gerade in dem entgegengeſetzten Falle und Philo rühmte ſich daher als ſolcher auch dieſer Kenntniſſe. Allein es iſt doch hierbei nicht außer Acht zu laſſen, daß die Berührung mit Menſchen in Alexandrien eine ganz andere war, als in Paläſtina. Die Gegner der alexandriniſirenden Juden in Alexandrien ſelbſt pflegten Gebildete und Gelehrte zu ſein. Dieſen gegenüber Etwas auszurichten, abwehrend oder gar gewinnend, war allgemeine und dialektiſche Bildung ganz unentbehrlich. In Paläſtina dagegen traf ſie meiſt, wo überhaupt Mißbilligung, unbedingter Haß, Verachtung und Verfolgung, denen Dialektik, wie ſpäter ja ſelbſt die göttliche Rede und Wahrheit Jeſu, umſonſt entgegengetreten ſein würde, wo vielmehr Gleichmuth und Geduld die beſten Schutzwaffen der Eſſener ausmachten. So erklärt ſich ſolche Verſchiedenheit der Anſicht über den logiſchen Zweig der Philoſophie ſehr leicht. In Betreff der übrigen ſtimmen ſie zuſammen. Der phyſiſche Theil der Philoſophie, oder vielmehr nach unſrer Sprache der metaphyſiſche (denn die Gränzen beider waren dem Alexandrinismus weſentlich fremd, da er die Natur nur als eine Modification des Göttlichen, letzteres alſo eben ſo gut phyſiſch, als erſtere metaphyſiſch nennen konnte) vermochte auch nach Philo dem Menſchen nichts Anderes zu enthüllen, als die Entſtehungsweiſe dieſer Welt und die Ueberzeugung, daß ein höchſtes außerweltliches Weſen beſtehen müſſe. Wir haben in der Darſtellung des philoniſchen Lehrbegriffs ins Einzelne gehend nachgewieſen, wie Philo, ſich ſtützend auf die ſinnlich-ſichtbare Welt, Beides zu conſtruiren unternahm und die Hoffnung als eine vermeſſene und gottloſe verwarf, durch dieſe Schlüſſe und Schlußreihen jemals mit Klarheit zu erſchauen, wes Weſens die den Menſchen unergründliche Gottheit ſelbſt ſei. Der ethiſche Theil

77) Wie bei den Therapeuten ſ. S. 451.

der Philoſophie war es endlich, zu dem nach Philo ſelbſt der phyſiſche ſich eigentlich nur als eine Vorbereitung verhielt und wegen weſſen er es eigentlich allein für wünſchenswerth und gewiſſermaßen für nothwendig achtete Philoſoph zu ſein. Denn wenn auch in jenem im Allgemeinen die Möglichkeit ſpeculativ nachgewieſen ward, daß ſich der Menſch zur Gotteswürdigkeit läutern und ſo des Gottſchauens theilhaftig werden könne, auch der Weg der Askeſe als dieſe Möglichkeit eröffnend, angegeben ward, — weßwegen dieſe phyſiſche Philoſophie immer in Achtung gehalten werden mußte —: ſo vollendete doch erſt der ethiſche Theil namentlich in der hiſtoriſch-genealogiſchen Form, in welcher er vorlag, mit der Ueberzeugung, daß ſolchem Streben in Wahrheit das höchſte Ziel vorliege und die Erreichung deſſelben gelungen ſei, den Entſchluß ſich gleichem Streben hinzugeben.

„Sie folgen bei dieſem Studio der ethiſchen Philoſophie“, ſagt Philo oben weiter, „den vaterländiſchen Geſetzen als Lehrern, deren wahren Sinn kein Menſchengeiſt zu erfaſſen vermag ohne göttliche Eingebung,“ welches Letztere ſich nicht viel weiter unten näher dahin beſtimmt, daß ſie die Worte der heil. Schrift meiſt für Symbole eines tiefern Sinnes achteten. Das Studium der ethiſchen Philoſophie nach den vaterländiſchen Geſetzen, in denen ſie das Meiſte ſymboliſch deuteten, erinnert übrigens überhaupt zu lebhaft an eben dieſe Geſetzesgenealogien, als daß man zweifeln dürfte, ob ſie auch von den Eſſenern gekannt und angewandt worden ſeien.

Daß die Eſſener ferner gleich allen andern Alexandrinern die Enthaltſamkeit als die erſte und wahre Tugend anerkannten, die zu allen übrigen natürlich hinleite, haben wir oben ſowol als allgemeinen Grundſatz, als in beſonderer Weiſe, wie er ausgeübt ward, kennen zu lernen Gelegenheit gehabt. Es könnte nur noch das Einzige an dieſer Stelle zur Frage kommen, ob auch ihre beiderſeitige Askeſe auf derſelben philoſophiſchen Baſis geruht habe. Wir erinnern um auch Dieß zu belegen an die Fäden, durch welche dieſelbe bei Philo mit ſeinen übrigen Anſichten philoſophiſch verknüpft war.

Die Geiſter der Menſchen waren nach ihm ehe denn ſie Menſchengeiſter wurden vollkommener und tief ſanken ſie, als ſie ſich in dieſen Körper, wie in einen ſchmutzigen Kerker, durch den Reiz des ſinnlichen Vergnügens feſſeln ließen; denn Unvollkommenheit und Hinfälligkeit war die natürliche Mitgift der Materie an jene Geiſter. Fähig jedoch ihrem eigenſten Weſen nach eines vollkommenen, ſeligen und beſtändigen Daſeins ſollten ſie nun doch die noch übrigen geretteten Kräfte ihres urſprünglichen Beſtehens daran wenden, ſich durch möglichſtes Abſtreifen jenes Materialen, d. h. eben durch Askeſe zu dieſem nach Kräften zu läutern und ſo, wenn auch nicht ſo lange das Leben den Körper mit dem Geiſte zuſammenhielt, doch nach deſſen Verfluſſe zu der frühern Reinheit und Seligkeit dauernd zurückzukehren, während das Unglück derjenigen Menſchengeiſter, die im Leben ihren Fall gar nicht als ſolchen erkannten, vielmehr ſich wiederholt in ſinnlichen Freuden berauſchten, auch nach dem Tode nicht endete; da die Sehnſucht nach dergleichen Genüſſen bei der Unmöglichkeit ſie zu befriedigen ſie fortwährend quälte und ihnen zu neuen Verbindungen mit dem Körperlichen den Weg bahnte.[78]) Zuſammenzuſtellen iſt hiermit was Joſephus B. J. II. 8. §. 11. von den Eſſenern meldet: „Auch ſteht bei ihnen die Meinung feſt," ſagt er, „daß zwar die Körper dem Untergange unterliegen und Das, was von ihnen der Materie angehört, nicht beſtändig ſei, daß aber die Seele ewig fortdauere. Dieſe nämlich aus dem feinſten (λεπτότατον)[79]) Aether hervorgehend, ward zwar (jetzt) mit einem Körper, wie mit Feſſeln umſchlungen, angezogen von dieſem durch ein natürliches Verlangen (ἴυγξ φυσικὴ = ἡδονή). Wenn ſie aber einmal von den körperlichen Feſſeln, wie aus einer langwierigen Sklaverei befreit ſein wird, dann wird ſie frohlocken und ſich himmelwärts ſchwingen. Dann wird den Guten jenſeits des Okeans ein Land angewieſen werden, in dem weder

78) S. oben im philon. Lehrbegriffe S. 306. ff.

79) Vergl. Sap. Sal. VII. 22. 23.

Regen, noch Schnee, noch Hitze beſchwerlich fällt, ſondern wo ein ununterbrochener ſanfter Zephyr von dem Okean her erquickend weht. Die Böſen dagegen werden in einen abgelegenen Ort (μυχὸς) verbannt werden, wo Kälte und Dunkelheit herrſcht und ſie unaufhörliche Strafen quälen.“ Daß hier der Grundcharakter alexandriniſcher Dogmatik durchleuchtet iſt Jedem klar, doch ergibt ſich zugleich, daß er nicht durchgängig feſtgehalten ſei. Joſephus trägt das Gottesreich der Eſſener, welches die Alexandriner einſt einmal in der ſinnlichen Welt verwirklicht hofften, in das jenſeitige Leben hinüber und verwiſcht dadurch den Grundzug des ganzen Gemähldes; denn von ſinnlichen Belohnungen der tugendhaften Seelen nach dem Tode, wo ſie wieder vom Körperlichen getrennt erſchienen, hatten die Alexandriner gar keinen Begriff. Nicht geringer iſt die Differenz in Betreff der böſen Seelen; denn dieſe litten zwar auch nach den Alexandrinern wenigſtens in Entbehrung ſinnlicher Genüſſe ſinnliche Strafen nach dem Tode, dieſe durften dann aber freilich wieder nicht ſo ſinnlich aufgefaßt werden, als es beim Joſephus den Schein hat; körperlos und alſo für wirkliche ſinnliche Eindrücke unempfindlich blieben dieſe Seelen doch. Auch von einer Wiederverkörperung derſelben findet ſich bei ihm hier Nichts vor, obſchon dieſelbe auch nicht ſchlechthin ausgeſchloſſen wird. Wie viel von dieſen Disconvenienzen auf Rechnung der Eſſener oder auf Rechnung des Joſephus komme muß unerörtert bleiben; denn man könnte zwar jenen Worten an ſich einen bildlichen Sinn unterlegen [80]) und vielleicht verſtanden ſie die Eſſener in dieſem, aber Joſephus mag

80) Wie Philo von einem Hades der Leidenſchaften und einem Olympus göttlicher Weisheit redet de post. C. Mg. T. I. p. 232. sq. Vergl. auch quis rer. div. haer. p. 487. Ja, de congressu p. 482. polemiſirt er ſogar von dieſem allegoriſirenden Verſtändniſſe des Hades aus gegen einen andern ſinnlichen. Er ſagt: τὴν ἄδικον καὶ ἄθεον ψυχὴν φυγαδεύων (θεὸς) ἀφ' ἑαυτοῦ πορρωτάτω διέπεμψεν εἰς τὸν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ ἀδικημάτων χῶρον. Ὁ δὲ χῶρος οὗτος προσφυέστατα ἅιδης καλεῖται, οὐχ ὁ μυθευόμενος ἐν ᾄδαι· καὶ γὰρ ὁ πρὸς ἀλ

sie in der That wörtlich gefaßt wissen wollen, wenigstens spricht dafür die von ihm angehängte Vergleichung, wie hier die Griechen ganz ähnlichen Sinnes seien. Jedoch stimmt die Analogie der anderweit bekannten essenischen Ansichten, der Glaube nämlich, daß alles Körperliche als lästige Fessel anzusehen sei, ja, die von Josephus selbst beigebrachte Notiz, daß die guten Seelen sich himmelwärts schwängen, schlecht damit zusammen und regen den Verdacht an, daß Josephus hier, wie auch sonst öfter, die jüdischen Gestalten in ein griechisches Gewand gehüllt habe um sie ohne Scheu in den Kreis heidnisch Gebildeter einführen zu können, für welchen er schrieb.

Ein gleich-vorsichtiges Mißtrauen gegen den Josephus scheint auch in Beziehung auf seine Angabe, daß die Essener ein über das menschliche Schicksal unbedingt herrschendes Verhängniß gelehrt hätten, an seiner Stelle. Er spricht hiervon in seinen Antiquitäten, wo er der 3 Secten, der Pharisäer, Sadduckäer und Essener zum ersten Male Erwähnung thut [81]) und indem er die unterscheidenden Ansichten derselben über die menschlichen Angelegenheiten kurz zusammenfassen will lehrt er, daß den Pharisäern Einiges, nicht aber Alles das Werk einer Bestimmung (εἱμαρμένη) sei, indem Anderes auch vom Menschen selbst abhange, ob er es geschehen oder nicht geschehen lassen wolle; daß dagegen nach den Essenern die Bestimmung über Alle herrsche und Nichts, außer nach dieser Fügung, dem Menschen begegne; [82]) die Sadduckäer endlich eine Bestimmung überhaupt nicht zuließen, sondern Alles Gute und Böse durch unsern menschlichen Willen und durch unsre Kraft gewirkt annähmen.

θεῖαν ἕδρης ὁ τοῦ μοχθηροῦ βίος ἐστὶν, ὁ ἀλάστωρ καὶ παλαμναῖος καὶ πάσαις ἀραῖς ἔνοχος.

81) XIII. 5. §. 9.

82) Τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾷ.

Es fragt sich natürlich hier Beides: einmal in welchem Sinne dieß Verhängniß (εἱμαρμένη) der Essener zu fassen sei und dann, wie es sich an das alexandrinische Lehrgebäude anschließe? Vor Allem darf hier der Gedanke an einen alle menschliche Thätigkeit, aber glücklicher Weise sich auch durch sich verwerfenden groben Fatalismus, keinen Raum gewinnen. Es ist nicht glaublich, daß die Essener Alles, was auch nur immer Gutes oder Böses von Menschen geschah, oder über sie kam, von der ausschließenden Wirksamkeit des allerhöchsten Wesens abgeleitet hätten, so daß sich nach einem ursprünglich von diesem entworfenen Weltplane dem Gesetze der Causalität gemäß in einer unendlichen Reihe von Ursachen und Folgen Alles von selbst entwickele. [83]) Bei dieser Annahme würden sie sich vollkommen vom alexandrinischen Verbande losscheiden, der seinem Wesen nach am wenigsten eine Trübung des göttlichen Wesens duldete. Aber hiermit würden dann auch die Ueberzeugungen wie das Leben der Essener charakterlos und in sich selbst zerfallen dastehen, da sie doch viel zu marquirt und sonst auch in sich zusammengehalten sind, um als solche leicht betrachtet werden zu können. Ueberdem versichert auch Philo bestimmt, daß sie Gott zwar für den Urheber alles Guten anerkännten, aber kein Uebel auf ihn zurückführten. [84])

Ein solcher Glaube an ein Verhängniß hätte mithin keinen freundlichen Berührungspunct, wie bei den Alexandrinern

---

83) Wie Rad. Cudworth system. intellect. edit. Mosh. I. 4. auch Gfrörer (a. a. O. II. 319.). Mosheim ist vorsichtiger. Er fügt in einer Note (c) zu Cudw. Stelle bei: de hac quid Esseni senserint valde dubium et obscurum est. Er mochte die Schwierigkeit fühlen, daß sich die Essener in ihrem geistigen Ringen selbst in die Fesseln eines starren, alles Geistige ertödenden Verhängnisses geschlossen hätten. Auch Bellermann (a. a. O. S. 23. 57.) will ihnen kein strenges Fatum zuschreiben.

84) Qd. omn. prob. lib. p. 877.: τὸ πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενὸς νομίζειν εἶναι τὸ θεῖον.

überhaupt, so bei den Essenern gefunden. Die Frage wiederholt sich also: Was dachte Josephus bei dem Verhängnisse der Essener, oder vielmehr, was dachten diese selbst bei Dem, was Josephus Verhängniß nennt? Wir dürfen hierbei einige andere Stellen desselben Josephus über diesen Gegenstand nicht übergehen, da gerade sie sich als vermittelnde Glieder zwischen dieses essenische Verhängniß und die uns sonst bekannten alexandrinischen Lehren stellen. Indem er bell. Jud. II. 8. §. 14. von den besondern Ansichten der Pharisäer und Sadducäer redet sagt er von jenen, daß sie dem Verhängnisse und Gott nicht Alles zuschrieben [85]) und von diesen, daß sie ein Verhängniß überhaupt aufgehoben und Gott außerhalb jeder Berührung mit den guten und schlechten Handlungen gestellt hätten. [86]) Hieraus wird nämlich vor Allem klar, daß Josephus Gott und das Verhängniß als ungetrennte Begriffe behandelt habe, wonach es denn offenbar identisch wird, mag er in der bezeichneten Stelle die Essener Alles vom Verhängnisse ableiten lassen, oder anderwärts versichern, daß sie Alles auf Gott zurückzuführen pflegten. [87]). Letzteren Ausspruch nun aber würde auch Philo und überhaupt jeder gläubige Alexandriner unterschrieben haben, oder was läge wol für ein noth-

---

85) εἱμαρμένῃ τε καὶ θεῷ προσάπτουσι οὐ πάντα καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην. Es ist klar, daß so geschrieben und das ausgezeichnete οὐ in den Text aufgenommen werden muß, obschon es bloß auf eine krit. Vermuthung hin geschieht; denn im Gegenfalle steht die ganze Aussage in directem Widerspruche nicht nur zu Antiq. XIII. 5. §. 9.: οἱ μὲν οὖν Φαρισαῖοί τινα καὶ οὐ πάντα τῆς εἱμαρμένης εἶναι λέγουσιν ἔργον, τινὰ δ' ἐφ' ἑαυτοῖς ὑπάρχειν συμβαίνειν τε καὶ οὐ γίνεσθαι, sondern auch mit sich selbst, indem ja gleich drauf der εἱμαρμένη nur ein βοηθεῖν zugeschrieben wird.

86) τὴν μὲν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τε κακὸν ἢ μὴ δρᾶν τίθενται.

87) Antiq. XVIII. 1. §. 5.: Ἐσσηνοῖς δ' ἐπὶ μὲν θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος.

wendiger Unterſchied zwiſchen ihm und den Worten vor, die ſich bei Philo de cherub. p. 121. finden, nach denen es Gott eigenthümlich iſt zu handeln und unerlaubt dem Menſchen Solches beizulegen? [88]) Freilich hätte Philo bei dieſen an ein unbedingt herrſchendes Fatum, oder an einen Panergismus des höchſten Weſens, um mich dieſes bezeichnendern Ausdrucks zu bedienen, denken ſollen: ſo würde er ſich ſehr davon zurückgewandt haben. Mit dieſen Worten wollte er, wie wir an ſ. Orte ſahen, nur Dieß bezeichnen, daß eigentlich Nichts in Wahrheit vorhanden ſei, außer dem Göttlichen, d. h. der göttliche Urgrund aller Dinge und deſſen Modificationen und folglich auch Nichts als dieſes ſelbſt handeln könne, wobei natürlich keine Anſicht weniger als ein Panergismus jenes göttlichen Urweſens vertheidigt werden ſollte. Indeß iſt es eine eben ſo alte, als irrige Conſequenz, die die Feinde oder auch unbedachten Darſteller einer Lehre, welche in Gott und deſſen Modificationen das All ſieht, den Freunden und Vertheidigern derſelben aufzubürden pflegen, daß dann auch derſelbe Gott ſchlechthin Alles ſelbſt ſei und wirke (obſchon es klar iſt, daß ſie nur von ihrem Standpunkte, und nicht, wie ſie ſollten, von dem ihrer Gegner aus, ſolche Folgerung zogen), wobei dann nothwendig der ſtrengſte Pantheismus und Fatalismus gegeben iſt. Und ſo kann es denn auch nicht auffallen, wenn hier Joſephus den Eſſenern den Schickſalsglauben beilegt, zumal da er a. d. a. O. eben mit Rückſicht auf dieſen Glauben die andern Secten von einander ſchied und es ſchon der Einheit und Kürze der Darſtellung halber, die er gerade an dieſer Stelle bezweckte, wünſchenswerth finden mußte, dieſes Theilungsprincip auch auf die Eſſener anwenden zu können. Uebrigens wurde er immer hierdurch den Griechen, für welche er ſchrieb, verſtändlicher, wenn er auch nicht ganz im Geiſte der eſſeniſchen Lehre, oder doch nicht ganz klar genug in dieſem berichtete.

---

88) ἴδιον μὲν δὴ θεοῦ τὸ ποιεῖν ὅ οὐ θέμις ἐπιγράψασθαι γενητῷ.

Mit zwei Worten sei übrigens hier noch bemerkt, wie die Ansicht Gfrörer's [89]) nicht Stand halten könne, wenn er meint, „daß die Juden schon deßhalb an ein wirkliches Verhängniß hätten glauben müssen, weil sie eine vollständige und weit ausgesponnene Lehre von ihren künftigen Schicksalen auf Erden, von den messianischen Zeiten mit ihren Segnungen und Flüchen besaßen", oder auch die Essener gerade vor Allen, da sie sich nach einigen Stellen des Josephus die Fähigkeit beilegten Weissagungen auszusprechen. Mag er philosophisch genommen Recht oder Unrecht haben, geschichtlich hat er jedenfalls Unrecht. Er sollte wissen, daß diese Consequenz fast zu keiner Zeit anerkannt worden ist und nach demselben Berichte des Josephus wenigstens auch nicht von den Pharisäern und Sadducäern.

Uebrigens bildeten die Essener einen in mehrer Hinsicht noch bestimmter organisirten Orden als die Therapeuten. Die Gründe, warum wol die Praktiker in Palästina überhaupt zu einem solchen zusammentraten, während es in Aegypten unterblieb, haben wir schon oben berührt. Sie schieden sich durch ihre asketischen Eigenthümlichkeiten wie durch ihr symbolisch geistiges Verständniß der Schrift viel schroffer von den sie umgebenden in Leben wie in Schriftgelehrsamkeit fleischlichen Juden aus, als Dieß im Mutterlande der Askese, in Aegypten der Fall sein konnte, wo sich die Ecken des Nationalcharakters überhaupt etwas abgestoßen hatten. [90]) Ganz einleuchtend

89) A. a. O. II. S. 319.

90) So verwarfen die Essener die blutigen Opfer, wie Dieß auch bei den Therapeuten der Fall gewesen zu sein scheint (vergl. de vit. contempl. p. 900.: τράπεζα καθαρὰ τῶν ἐναίμων wo von dem Tische bei ihren heil. Opfermahlzeiten die Rede ist). In Aegypten machte Dieß nicht viel Aufsehen; die Essener dagegen schloß es vom Tempel aus vergl. Phil. qd. omn. prob. lib. p. 876. Jos. Antiq. XVIII. 1. §. 5.: εἴς τε τὸ ἱερὸν ἀναθήματά τε στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἁγνειῶν ἃς νομίζουσιν καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος ἐφ' ἑαυτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι. Es kann nämlich keinem

war es hierbei auch noch, daß, wenn die Praktiker in einen Orden zusammentreten wollten, dieser in mehrer Rücksicht wieder anders organisirt sein mußte, als der der Therapeuten, denen viele Verhältnisse des Vermögens, der Beschäftigungen u. dergl. fremd waren, die bei diesen geregelt sein mußten.

Zweifel unterliegen, daß in diesen letzteren Worten in uneigentlichem Sinne von Opfern, welche die Essener darbrächten, die Rede sei, wie aus der Stelle selbst ganz klar hervorgeht. Sie schicken Weihgeschenke zum Tempel, bringen aber doch keine Opfer dar. Warum nicht? Weil sie etwa den Tempel selbst für weniger heilig achteten als ihre privaten Gotteshäuser? Nein, sie würden ihm wol sonst keine Weihgeschenke dargebracht haben, auch hätten sie sich selbst getrennt, sie wurden aber aus Strafe, weil sie keine θυσίας opferten, ausgeschlossen. Also letztere selbst mußten von ihnen verworfen werden und wenn sie stellvertretend dergleichen brachten, konnte Dieß nur in uneigentlichem Sinne verstanden werden, vielleicht in dem Sinne, auf welchen Philo in den W. der angegebenen Stelle hinweist: οὐ ζῶα καθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες. Nur muß man sich hüten, diesen Sinn etwa in den Worten des Jos. ἐφ' ἑαυτῶν τ. θυσίας ἐπιτελ. finden und mit Gisb. Cuperus epist. ad Joh. d'Outrein (in des letztern Werke de clangore evangel. p. 394.) und Rich. Ibbetson in einer Note zu Joseph. p. 871. übersetzen zu wollen: sie vollziehen das Opfer an sich selbst (vergl. die Mittheilungen über die St. Psalm. XXXIX. 7. nach den LXX in der Untersuchung über diese Uebersetzung im 3. B.), was durch unsre Worte nicht etwa dunkel gesagt wäre, wie Moßheim (in der Uebers. und den Zusätzen zu Rad. Cudworth lib. sing. de vera notione coenae domini, angehängt an des letztern Syst. intellect. nach der moßheim. Edit. II. p. 834. Not. k.) will, sondern offenbar falsch, da es ἐφ' ἑαυτοῖς heißen müßte. Eben so wenig ist aber Moßheim's Ansicht (a. a. O.) selbst zu billigen, der θυσίας bei Josephus wirklich von Opfern verstanden wissen will, damit die Stelle des Theoph. bei Porphyr. de abstin. a carne animal. II. §. 26. p. 70. verbindet, nach welcher die syrischen Juden (Σύρων μὲν Ἰουδαῖοι) zwar Thiere opferten, aber kein Opferfleisch genossen und nun weiter, daß die Essener eben deßhalb vom Tempel ausgeschlossen worden seien, weil sie nicht dem Gebrauche zu Folge an den Opfermahlzeiten hätten Theil nehmen wollen, weßhalb sie denn auch für sich geopfert hätten. Einen solchen

Um das Bild, wie die alexandrinischen Grundsätze ins Leben getreten seien, möglichst zu vervollständigen, wollen wir auch die Ordensgesetze und Ceremonien, wie sie sich die Praktiker entwarfen, hinstellen. Merkwürdig ist es bei ihnen wahrzunehmen, um Dieß gleich im Voraus zu bemerken, daß mehre theils bereits früher im Vorübergehen angedeutete,[91]) theils noch zu erwähnende mit denen der Therapeuten so auffallend übereinstimmen, daß sie ein zufälliges Zusammentreffen ausschließen und einen geschichtlichen Zusammenhang auch der zur Uebung der alexandrinisch-jüdischen ethischen Grundsätze bestimmten Gesellschaften annehmen lassen. Wir werden auf diese besonders aufmerksam machen. Jetzt über die Einrichtungen der Essener überhaupt.

Vorerst war der Zutritt zu diesem Orden mit Schwierigkeiten und Gradfolgen verknüpft, von welchen man bei den Therapeuten Nichts weiß.

„Keiner," sagt Josephus de bello Jud. II. 8. §. 7., „welcher dem Orden beitreten will (οἱ ζηλοῦντες), wird sogleich aufgenommen, vielmehr müssen Alle erst noch ein Jahr außerhalb der Secte leben. Man empfiehlt ihnen aber ihre Lebensweise, gibt ihnen überdieß ein kleines Beil (Symbol der Thätigkeit), den Gürtel (mit welchem die Essener badeten) und ein weißes Kleid.[92]) Wenn sie nun die bestimmte Zeit hindurch Proben

---

Gebrauch läßt die Josephusstelle nicht zu und es ist unräthlich, das zusammenstimmende Zeugniß zweier ältern mit den betreffenden Gegenständen jedenfalls näher vertrauten, auch über dieselben ex instituto berichtenden Gewährsmänner auf das Urtheil eines dritten jüngern hin aufzugeben, der die Essener hierbei nicht einmal ausdrücklich nennt, sie jedenfalls weniger kannte und bloß im Vorübergehn erwähnte.

91) Ich erinnere hierbei an die Morgengebete und an die heiligen Mahle.

92) Auch das Kleidungsstück der Therapeuten s. oben S. 456. Auch die weitere Kleidung beschreibt Philo ähnlich der der Therapeuten vergl. fragm. Mang. T. II. p. 633.: πρόκεινται γὰρ χειμῶνι μὲν στρυφναὶ χλαῖναι, θέρει δὲ ἐξωμίδες εὐτελεῖς ὡς εὐμαρῶς ἐξεῖναι τῷ βουλομένῳ, ἣν ἂν ἐθελήσοι λαβεῖν.

von Enthaltſamkeit gegeben haben: ſo treten ſie dem Vereine näher (πρόσεισι ἔγγιον), nehmen Theil an den heil. Waſſerreinigungen, doch zu den gemeinſchaftlichen Mahlen (συμβιώσεις) werden ſie immer noch nicht zugelaſſen; denn es iſt Sitte, daß ſie nach gegebenen Beweiſen der Enthaltſamkeit noch zwei Jahre geprüft werden. Wenn ſie ſich aber auch dann noch würdig zeigen: ſo werden ſie in die Geſellſchaft (εἰς τὸν ὅμιλον) aufgenommen. [93]) Ehe ſie aber die gemeinſchaftliche Speiſe berühren, müſſen ſie mit furchtbaren Eidſchwüren (Eidſchwören [94]) vor Allem Gott mit frommem Sinne zu verehren, die Gerechtigkeit gegen die Menſchen zu beobachten und keinem

---

93) Aus dieſer großen Sorgfalt nicht etwa Unwürdige oder Unbeſtändige aufzunehmen erklärt ſich auch die Sitte derſelben nur vollkommen Erwachſene zuzulaſſen, was übrigens auch ſchon durch jene Prüfungen bedingt war. Vergl. hierüber Phil. apol. pro Jud. fragm. Mang. T. II. p. 632.: Ἔσσαίων γοῦν κομιδῇ νήπιος οὐδείς, ἀλλ' οὐδὲ πρωτογένειος ἢ μειράκιον· ἐπεὶ τά γε τούτων ἀβέβαια ἤθη τῷ τῆς ἡλικίας ἀτελεῖ συνεστερίζονται· τέλειοι δ' ἄνδρες καὶ πρὸς γῆρας ἀποκλίναντες ἤδη, μηκέθ' ὑπὸ τῆς τοῦ σώματος ἐπιῤῥοῆς ἐπισκυζόμενοι, μηδ' ὑπὸ τῶν παθῶν ἀγόμενοι, τὸν ἀψευδῆ δὲ καὶ μόνην ὄντως ἐλευθερίαν καρπούμενοι.

94) Der letzte, der ihnen überhaupt zu ſchwören verſtattet war. Wir wiſſen Dieß aus §. 6. Es heißt dort, daß Alles, was die Eſſener ſprächen, glaubwürdiger ſei, als wenn es andere Menſchen beſchwüren, daß ſie aber ſelbſt nicht ſchwören dürften, vielmehr jeden Eid noch ſtärker mißbilligten als (gewöhnliche Menſchen) den Meineid. Dieß ſagt auch Philo, der ihnen τὸ ἀνώμοτον zuſchreibt qd. omn. prob. s. lib. p. 877. Ueberhaupt bietet dieſe Stelle, in welcher er von den Verpflichtungen der Eſſener redet, ſehr viele und treffende Parallelen zu den Eintrittsſchwüren bei Joſephus. Uebrigens wollten die Alexandriner auch ſonſt wenn ſchon nicht unbedingt den Schwur vermeiden wiſſen, vergl. Phil. de decem oracul. p. 756.: κάλλιστον δὴ καὶ βιωφελέστατον καὶ ἁρμόττον λογικῇ φύσει τὸ ἀνώμοτον, οὕτως ἀληθεύειν ἐφ' ἑκάστου δεδιδαγμένῃ, ὡς τοὺς λόγους ὅρκους εἶναι νομίζεσθαι. Δεύτερος δέ, φασι, κεῖται τὸ εὐορκεῖν· ἤδη γὰρ ὄγε ὀμνὺς εἰς ἀπιστίαν ὑποκείται μελλητὴς οὖν ἔστω καὶ βραδὺς, εἴπως ἐνδέχοιτο ταῖς ὑπερ-

mit Vorſatze zu ſchaden, auch nicht einmal auf Befehl; ſich gegen Alle treu zu erweiſen, am meiſten gegen ihre Obern (οἱ κρατοῦντες), denn zu ſolcher Herrſchaft gelange Niemand ohne Gottes Willen; auch wenn ſie ſelbſt einmal regieren ſollten, ſich nie dieſer Macht ſtolz zu überheben und etwa durch andere Kleidung oder mehren Schmuck ſich vor ihren Untergebenen auszuzeichnen; die Wahrheit immer zu lieben und ſich vorzunehmen die Lügner zu widerlegen, die Hände vom Diebſtahle und die Seele vom unwürdigen Gewinne rein zu erhalten; ihren Mitgenoſſen in der Geſellſchaft Nichts zu verbergen, dagegen den Andern Nichts zu entdecken, und ſollten ſie bis zum Tode gepeinigt werden. Hiernächſt müſſen ſie ſchwören Keinem (neuen Mitgliede) ihre Lehrſätze anders zu überliefern, als ſie ſie erhalten haben, ſich der Räubereien zu enthalten, auch die Bücher der Secte und die Namen der Engel bei ſich behalten zu wollen.“ [95])

Uebrigens herrſchte bei einem Orden, der die Dienerſchaft gottlos nannte, eine wahre jeſuitiſch-blinde Unterwürfigkeit unter die Obern, denen die Einzelnen alſo Gehorſam ſchworen; denn es war ihnen Nichts ohne beſondern Auftrag derſelben zu thun erlaubt, außer ihr Mitleid gegen Unglückliche durch Hülfsleiſtungen zu äußern (ἐπικουρία καὶ ἔλεος), [96]) doch auch dieß, wie ſchon oben geſagt, mit Ausſchluß der Verwandten, wozu eine beſondere Erlaubniß der Vorgeſetzten erforderlich war.

Auch ſonſt waren ſie nicht ohne Reihefolge unter einander. Vielmehr ſchieden ſie ſich in ähnlicher Weiſe wie die Therapeuten, nur noch beſtimmter organiſirt, nach dem Alter ihres Eintritts in die Geſellſchaft [97]) in 4 Klaſſen und zwar ſo

---

θέσεων ἀπώσασθαι τὸν ὅρκον· εἰ δέ τις ἀνάγκη βιάζοιτο, περισκεπτέον οὐ παρέργως ἕκαστα τῶν ἐμφερομένων, κ. τ. λ. — leg. alleg. III. p. 99.

95) Wir kennen weder dieſe, noch ihren Zuſammenhang mit den alexandrin. Dogmen.

96) Jos. bell. Jud. II. 8. §. 6.

97) Dieß auch ohne dieſe nähere Beſtimmung Phil. qd. omn. prob. lib. p. 877.

ſtreng, daß wenn Einer der Jüngern einen Alten berührte dieſer ſich nicht anders, als hätte er ſich verunreinigt, badete (ſ. §. 10.). Andere Ceremonien, die an ſich unbedeutend ſind, ſ. §. 9., wobei nur zu erinnern, daß vornehmlich noch die ſtrenge Sabbathfeier und das Bedecken mit Kleidern, damit die Sonne nicht Unheiliges berühre, an therapeutiſche Gewohnheit anklinge. [98])

Sie hatten endlich auch, wie es ſcheint, ihr eignes Forum. Wenigſtens werden uns die Gerichte, die gerade ſie hielten und zu welchen nicht weniger als 100 zuſammenkamen, als ſehr ernſt, gerecht und ohne Aenderung entſcheidend geſchildert (§. 9.). Wahrſcheinlich wurde in ihnen namentlich über Ausſtoßung beſtimmt, über welche der §. 8. handelt.

„Diejenigen nämlich," ſagt dort Joſephus, „die über einem bedeutenden Vergehen ergriffen werden, werden aus dem Orden geſtoßen. Dieſe Ausgeſtoßenen erliegen aber dann auch gewöhnlich einem ſehr bejammernswerthen Schickſale; denn durch Eidſchwüre und Gebräuche gefeſſelt dürfen ſie von Andern keine Nahrungsmittel annehmen, eſſen Kräuter und der Körper ſchwindet von dem Hunger und ſtirbt ab. Deßwegen erbarmen ſie ſich auch wieder über Viele, wenn dieſe in den letzten Zügen liegen und nehmen ſie wieder auf, weil ſie die Qual bis zum Tode für eine ausreichende Beſtrafung ihrer Vergehen anſehen." [99])

Aus

98) S. Ph. de vit. cont. p. 894.

99) Hier möchte der geeignetſte Ort ſein, einer Nachricht Erwähnung zu thun, die Herr v. Raumer in ſ. Geſchichte der Hohenſtaufen Th. 1. S. 473. aus Vitriac. hist. hier. 1062. 1094—1097. und Brocardi descript. 23. beibringt, daß das chriſtliche Königreich Jeruſalem unter mancherlei Völkerſtämmen auch verſchiedene Secten der Juden umfaßt habe. „Unter dieſen fanden ſich", ſagt er, „Eſſäer, welche die Unſterblichkeit behaupteten, Sadducäer, welche ſie läugneten; Samariter endlich" u. ſ. w. Ich kann nicht glauben, daß dieſe Eſſener Abkömmlinge der alten geweſen ſeien, von denen ſich ſichere und ſelbſtſtändige Nachrichten nach Plinius Zeiten

Aus dieſen Mittheilungen, die wir nun hiermit beſchloſſen haben, wird eben ſo beſtimmt als klar hervorgehen, wie die jetzt meiſt geltende, auch von dem neueſten Darſteller wiederholte Meinung, [100]) daß die Therapeuten und Eſſener eine und dieſelbe Secte ſeien und ihre Verſchiedenheit nicht von abweichenden Grundſätzen und Beſtrebungen herrühre, ſondern durch die Natur der Länder, wo beide lebten, vollkommen erklärt werde, dem Thatbeſtande nicht entſpreche. Wenn nämlich auch dieſelbe philoſophiſche Grundanſicht beiden unterlag: ſo hatten ſie doch ihrem Leben einen (wenigſtens zunächſt) vollkommen verſchiedenen Zweck geſtellt, in welchem auch dann, wenn ſchon der klimatiſche Einfluß nicht ohne alle Folgen theils auf die Feſtſtellung gerade des einen oder des andern der beiden von jener Philoſophie empfohlnen Zwecke, theils auch auf die Verwirklichung derſelben blieb, das Ganze und Charakteriſtiſche ihres Unterſchieds bei aller Uebereinſtimmung ſeine befriedigende Unterlage findet.

Zeiten nicht mehr finden und die wahrſcheinlich mit den chriſtl. Mönchen verſchmolzen, ſ. Beer a. a. O. S. 88. Was Spätere von ihnen melden, gründet ſich entweder auf entlehnte Mittheilungen oder, wie bei Epiphanius, auf Verwechſelung derſelben mit andern Secten. Ich halte dafür, daß die Geſchichtſchreiber um die divergirenden Anſichten der Juden, die ſich in jenem Reiche vorgefunden haben mögen, zu bezeichnen, ſich alter Sectennamen bedient haben, wobei es denn natürlich, wie es ſich auch aus der Art der Angabe jener Divergenzen ergibt, nicht darauf ankam, ob ſie in weſentlichen Stücken von den frühern unterſchieden waren, wenn ſich nur die eine oder die andere Meinung unter ihnen vorfand, die man bei den ältern Secten kannte.

100) S. Gfrörer a. a. O. II. S. 343.

Geſchichtliche Darſtellung

der

jüdiſch-alexandriniſchen

Religions-Philoſophie.

Verfaßt

von

Auguſt Ferdinand Dähne;

der Philoſophie Doctor, der Theologie Licentiaten und Privatdocenten an der Königl. vereinigten Friedrichsuniverſität zu Halle und ordentl. Mitgliede der hiſtoriſch-theologiſchen Geſellſchaft zu Leipzig.

In zwei Abtheilungen.

Zweite Abtheilung.

Halle,

Verlag der Buchhandlung des Waiſenhauſes.

1834.

Vorrede.

Dem, was ich in der Vorrede zur erſten Abtheilung dieſem Werke vorausſchickte, habe ich nur noch Weniges beizufügen, was ſich vornehmlich auf Erfüllung meines dort gegebenen Verſprechens bezieht, hier die bedeutendern Werke über jüd. Theologie überhaupt zu nennen und kürzlich zu beurtheilen. Es wird ſich jedoch hierdurch das ſchon im Allgemeinen ausgeſprochene Reſultat bewähren, daß durch dieſe dem Gegenſtande unſrer Unterſuchung kein weſentlicher Vorſchub geleiſtet worden iſt.

Die ältern Werke beſonders beſchränken ſich faſt ausſchließlich auf die talmudiſtiſche und kabbaliſtiſche Theologie der Juden und berühren uns eigentlich gar nicht. Namentlich herauszuheben ſind aus ihnen die beiden mit dem allgemeinen, leicht irre führenden, Titel theologia judaica verſehenen: Theologiae judaicae pars Ima, authore Antonio Hulsio, ecclesiae Gallo-Belgicae, quae Bredae est, pastore et linguae s. professore. Bredae 1653. 4. und Jo. Bened. Carpzovii introductio in theologiam judaicam in Raymundi Martini pugio fidei adversus Mauros et Judaeos. Lips. 1687. fol. p. 1. — 126. Etwas allgemeinern Inhalts ſind folgende ſpätere: Jakob Frie-

drich Reimmann Verſuch einer Einleitung in die Hiſtorie der Theologie insgemein und die jüdiſche Theologie insbeſondere u. ſ. w. Magdeburg u. Leipzig 1717. 8., ferner Jo. Franzisc. Buddei introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum, edit. nov. Hal. (prima 1702.) 1720. 8. und Friedr. Andr. Walther's, Adjunct. der philoſ. Facult. zu Göttingen, Geſchichte der Weltweisheit der alten Hebräer. Göttingen 1750. 4. Dieſe gehen nun allerdings auch zum Theil, ja, letzteres ſogar ausſchließend auf die vorchriſtlichen philoſophiſchen Ideen und Richtungen der Juden ein. Indeſſen verlaſſen ſie (wenn man von letzterem abſieht) dann kaum irgendwann die jüdiſche Nation in ihrem Ganzen, mögen ſie ſich nun in deren erſten Keimen oder in deren ſpäterer Entwickelung bewegen und nehmen auf einzelne Abzweigungen derſelben ſo gut als keine Rückſicht, was um ſo ſeltſamer erſcheinen muß, wenn man das Intereſſe dieſer für philoſophiſche Zwecke neben dasjenige ſtellt, welches ihre Mittheilungen über vorchriſtliche jüdiſche Philoſophie darzubieten pflegen. Denn unter dieſen nimmt die philosophia patriarcharum des Adam, des Seth u. A. eine ziemlich bedeutende Stelle ein, über welche die ſpätern Nachrichten nicht nur natürlich nicht als hiſtoriſch glaubwürdig betrachtet werden können, ſondern auch urſprünglich nicht einmal als ſolche gegeben wurden, ſich vielmehr zunächſt auf die allegoriſchen Geſetzesgenealogien bezogen, über welche ich einige Aufklärung gegeben zu haben hoffe. Walther's angeführte Schrift iſt ganz unbedeutend. Sie enthält bloß 60 S. in 4. und iſt ſelbſt nur aus Hülfsſchriften zuſammengeſetzt. Ich habe ſie bloß deßhalb genannt,

weil ſie ziemlich ſelten zu ſein ſcheint und Andern hierdurch die Mühe erſparen will, ſich um ſie zu kümmern.

Die zahlreichen einzelnen Unterſuchungen über jüdiſche Theologie, die gerade in der letzten Hälfte des 18. Jahrh. von ſehr ausgezeichneten Männern, einem Michaelis, Kleuker, Eichhorn und Mehren in deſſen Bibliothek, Corodi, v. Ammon u. A. geliefert wurden (und inwieweit ſie für uns Werth haben am gehörigen O. erwähnt ſind), ſind mit ausführlicher Angabe ihrer Autoren und der Literatur zuſammengeſtellt in Pölitz's Programm de gravissimis theologiae seriorum Judaeorum decretis, quorum vestigia in libris inde ab exilii aetate usque ad saeculi 4. p. C. N. initia deprehenduntur. Lips. 1794. 4. Die alexandrin. Theologie, für welche bis dahin faſt nur Stahl's Lehrbegriff Philo's als Norm galt, iſt deßhalb nur ſehr im Vorübergehen angebaut. Auch beſchränkt ſich die Unterſuchung außer einigen allgemeinen und einleitenden Bemerkungen auf die loca de attributis divinis (p. 21. sqq.), de geniis (p. 31. sqq.) und de Messia ejusque regno (p. 40. sqq.). Von der ausführlichen Geſchichte der Theologie der ſpätern Juden aber, die derſelbe Verfaſſer u. d. T. einer pragmatiſchen Ueberſicht der Theologie der ſpätern Juden, Leipzig 1795. 8. begann, iſt nur der erſte Theil erſchienen, welcher die Einleitung bildet und in dem unſern Gegenſtand noch am nächſten berührenden 3. Abſchnitte immer bloße Prolegomenen zur jüdiſchen Dogmengeſchichte in dem Zeitalter nach dem Exile, oder eine Entwickelung der Momente enthält, die nicht weſentlich zu den Dogmen dieſes Zeitalters gehören, durch die aber doch die nähere

Entwickelung derſelben vorbereitet und die Würdigung derſelben erleichtert wird. Die neueſte ſo eben angezeigte Schrift: Corn Boon specimen historico-theologicum, quo continetur historia conditionis Judaeorum religiosae et moralis inde ab exsilio babylon. usque ad tempora J. C. immutatae, Groningae, habe ich noch nicht benutzen können. Auch Pfeiffer's theologia Judaica atque Mohammedica iſt mir unbekannt geblieben.

Einige literariſche Nachträge ſind dem erſten Regiſter in der Art einverleibt, daß ich ſie zu den betreffenden Artikeln als Noten beifügte. Dieß namentlich bei den Art. Aegypten, Alexandrien, Eſra, Etymologien, Juden, Philo und Ptolemäer.

Halle, den 28. October 1834.

Der Verfaſſer.

Inhalt.

Drittes Buch. S. 1.—245.

Die übrigen hiſtoriſchen Denkmale einer reinen jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie außer den erwähnten Repräſentanten derſelben.

Kapitel 1. Von den Spuren alexandriniſch-jüdiſcher Religionsphiloſophie in der alexandriniſch-griechiſchen Ueberſetzung der ſogenannten 70 Dolmetſcher . . . . . S. 1.—72.

Kapitel 2. Ariſtobulus . . . . . S. 73.—112.

Kapitel 3. Von den apokryphiſchen Schriften des A. B. und einigen unter dieſelben nicht aufgenommenen jüdiſchen Hiſtorikern, inwieweit ſie Zeugen für die jüdiſch-alexandriniſche Religionsphiloſophie ſind . . . . . S. 113.—205.

Der apokryph. Eſra . . . . . S. 116.—125.

Das Buch Tobiä . . . . . S. 125. 126.

Die Weisheit Jeſus des Sohnes Sirach's . . S. 126.—150.

Das Buch Baruch . . . . . S. 150.—152.

Das Buch der Weisheit . . . . . S. 152.—180.

Das 2. Buch der Makkabäer . . . . . S. 180.—187.

Das 3. Buch der Makkabäer . . . . . S. 187.—190.

Das 4. Buch der Makkabäer . . . . . S. 190.—199.

(Philo's Gedicht über Jeruſalem und Ezechiel's Tragödie S. 199. 200.)

Artapan . . . . . S. 200.—203.

Kapitel 4. Von einigen Ueberreſten der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie in angeblichen Stellen älterer heidniſcher Geſchichtſchreiber und Dichter; vornehmlich des Ariſteas, des Orpheus und der Sibylle, die zu Gunſten jener

willkührlich verändert oder völlig untergeschoben sind. (Pseudepigraphen des A. T.) . . . . . S. 204.–237.
Aristeas . . . . . S. 205.–215.
Hekatäus aus Abdera . . . . . S. 216.–219.
Hermippus aus Smyrna . . . . . S. 219. 220.
Demetrius der Jüngere . . . . . S. 220. 221.
Eupolemus . . . . . S. 221. 222.
Orpheus . . . . . S. 225.–22[illegible].
Sibylle . . . . . S. 228.–2[illegible].
(Pseudepigraphen des A. T. . . . . S. 236.)
Kapitel 5. Entwickelung eines Zweiges reiner jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie in Palästina . . . S. 237.–24[illegible].
Judas, der Sohn des Sariphäas / Matthias, der Sohn des Margalothus . . S. 238. f.
Gamaliel . . . . . S. 239.
Simon Magus . . . . . S. 239. 240.
Josephus . . . . . S. 240.–245.

Drittes Buch.

Die übrigen hiſtoriſchen Denkmale einer reinen jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie außer den erwähnten Repräſentanten derſelben.

Erſtes Kapitel.

Von den Spuren alexandriniſch-jüdiſcher Religionsphiloſophie in der alexandriniſch-griechiſchen Ueberſetzung der ſogenannten 70 Dolmetſcher.

Die älteſten Spuren davon, daß ſich die alexandriniſchen Juden zu den religionsphiloſophiſchen Anſichten hinneigten, welche wir in den Schriften des Philo entwickelt vorfanden, zeigen ſich in den Ueberſetzungen der ſogenannten LXX. [1]) Denn wenn dieſe auch in ihrem jetzigen Umfange nicht über die Mitte des zweiten Jahrh. v. Ch. hinauszuſetzen ſein möchten: ſo ſind doch mehre einzelne derſelben und gewiß wenigſtens die Ueberſetzung des Pentateuchs, auf welche es bei dieſer ganzen Unterſuchung vorzüglich ankommt, von unbeſtritten weit hö-

1) Man müßte denn die orphiſchen Gedichte, oder die ſibylliniſchen Orakel etwa für ächt halten wollen, wo ſich dann natürlich viel ältere Spuren ſolcher Philoſophie aufweiſen ließen. Doch von dieſen ſpäter.

herem Alter und letztere namentlich wahrscheinlich noch in der ersten Hälfte des dritten Jahrh. gefertigt, bis wohin keine andere Spur jüdisch-alexandrinischer Weisheit hinaufreicht.[2])

Die Urheber dieser Uebersetzungen waren trotz Dessen, daß der Brief des Aristeas — um ihnen ein höheres Ansehen zu verschaffen — palästinensische Gelehrte nach Aegypten dazu berufen werden läßt, alexandrinische Juden, wie Dieß Hody schon aus der Sprache derselben, die in mehren Eigenthümlichkeiten auf ägyptischen Ursprung hinweist, dargethan hat[3]) und die Art, in welcher sie dieß Geschäft ausführten,

---

2) In der Hauptsache ist diese Ansicht schon von Humfr. Hody (de textibus originalib. Oxon. 1705. fol.) durchgeführt und bisher festgehalten worden; denn wenn auch die von ihm gegebenen nähern Bestimmungen über die Aufeinanderfolge der übersetzten Bücher Anfechtungen und z. Th. Widerlegung erfahren haben: so stimmt man doch fast durchgängig darin überein, daß zu Folge des sicher bald gefühlten Bedürfnisses einer griechischen Uebersetzung bei den ägyptischen Juden und zu Folge der doch immer alten Zeugnisse des Aristobulus, Aristeas u. A. die Uebersetzung des Pentateuchs in die Zeiten des Ptolemäus Philadelphus zu setzen und gemäß dem Prologe des Siraciden das Ganze oder doch dessen größter Theil gegen das Jahr 130 v. Chr. vollendet gewesen sei.

3) S. Hody a. a. O. S. 115. ff. Dieß nachzuweisen beabsichtigte auch besonders Sturz in s. Schrift de dialect. Macedon. Lips. 1808. 8., doch mehr rein-linguistisch. Wie sehr auch die eigenthümliche Gestaltung des Inhalts auf Aegypten hinweise, worüber Hody besonders Mehres beibringt, davon ist ein merkwürdiges, von diesem nicht beachtetes Beispiel die Stelle Jesaias XIX. 18.: ביום ההוא יהיו חמש ערים בארץ מצרים מדברות שפת כנען ונשבעות ליהוה צבאות עיר ההרס יאמר לאחת: Wahrscheinlich war es eine spätere ägyptisirende Lesart, welche aus עיר ההרס eine עיר החרס machte (doch übersetzt auch Symmachus πόλις ἡλίου und der chaldäische Paraphrast die verschiedenen Lesarten vereinigend: civitas solis, quae destruetur. Auch Hieronym. übersetzte: civitas solis una appellabitur.), um so die Sonnenstadt und somit, bei Berücksichtigung der im Jes. gleich folgenden prophetischen Verkündigung eines dortigen Heiligthums, eine billigende Anspielung auf den Tempel im heliopolitanischen Nomos zu finden.

beweiſ't, daß ſie bereits mit den Grundſätzen der philoniſchen Philoſophie vertraut waren und ſie lieb gewonnen hatten. Dieß ergibt ſich nämlich daraus, daß ſie in mehren Stellen, ſtatt des ihnen vom Urtexte gebotenen Sinnes, einen andern jener Philoſophie entſprechenden hineintrugen. 4)

---

wie denn dieß gewiß die Stelle des Jeſaias war, auf welche ſich Onias, der Erbauer dieſes Tempels, als auf einen Orakelſpruch, bezog, ſ. Jos. Ant. XIII. 3. §. 1. Nur unter Vorausſetzung ähnlicher Deutung und der Anerkennung dieſes Tempels als Heiligthums iſt es erklärlich, wie die LXX im Hebräiſch-griechiſch überſetzen konnten: πόλις ἀοσδὲκ κληθήσεται ἡ μία πόλις, ſ. Prideaux hist. d. J. T. II. p. 118. sq. Geſenius, Comment. zum Jeſ. I. 2. 635. Da übrigens dieſes Heiligthum ſelbſt erſt 149 v. Ch. zu Stande kam: ſo müßte die Ueberſetzung dieſes Propheten noch etwas jünger ſein.

4) Dergleichen Veränderungen des heil. Textes zu Gunſten der beſondern alexandrin. Ueberzeugung treffen nicht nur dieſe unſre erſten Quellen jüd.-alexandrin. Religionsphiloſophie, ſondern was dieſe an dem Originale geübt hatten wurde ihren Ueberſetzungen vergolten. So emendirt Philo dieſe geradehin in mehren St. nach ſeiner Philoſophie, vergl. de eo, quod deter. pot. ins. soleat p. 164. Hier lag ihm bei Erklärung der Stelle Genes. IV. 8. daran, daß Kain ſich ſelbſt getödet haben ſolle, um darzuthun, wie das vollbrachte Uebel jedenfalls auf den Thäter zurückfalle. Daher bemerkt er, daß hier nicht zu leſen ſei: ἀνέστη Κάϊν ἐπὶ Ἄβελ — — — καὶ ἀπέκτεινεν αὐτόν, ſondern ἑαυτόν. Ferner folgt er mehren Lesarten der LXX, die eben ſo offenbar zu Gunſten alexandriniſcher Anſichten lauten, als der Ueberſetzung nach unſerm jetzigen Texte fremd ſind. Die ausführliche Darlegung gehört nicht hierher. Ich erwähne nur die wichtigſte St. etwas weitläuftiger, Levit. XVI. 17. Hier lauten die W. der LXX: καὶ πᾶς ἄνθρωπος οὐκ ἔσται ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου εἰσπορευομένου αὐτοῦ (vom Hohenprieſter iſt die Rede) ἐξιλάσασθαι ἐν τῷ ἁγίῳ ἕως ἂν ἐξέλθῃ, welche vollkommen mit dem Hebräiſchen übereinſtimmen und den einfachen Sinn geben, daß Niemand in der Stiftshütte ſein dürfe, wenn der Hoheprieſter in dieſelbe hineingehe um das Volk zu verſöhnen im Heiligthume, bis er wieder herausgegangen ſein werde. Philo gibt dieſe W. de somn. II. p. 1134. ſo wieder: ὅταν γάρ, φησιν, εἰσίῃ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ὁ ἀρχιερεὺς ἄνθρωπος οὐκ ἔσται, um zu beweiſen, daß Diejenigen, welche ihre Hand-

Dieſe Beſchuldigung, daß ſich die LXX zu Gunſten ihrer theologiſchen Anſichten Abweichungen von dem Urtexte der heil. Urkunden erlaubt hätten, iſt ſchon in den ältern Zeiten ausgeſprochen und öfters in den neuern wiederholt worden; jedoch iſt weder der eigenthümliche Charakter dieſer theologiſirenden Abweichungen bis jetzt ſo erkannt, noch deren Ausdehnung bis jetzt ſo erörtert, daß nicht eine völlig neue Unterſuchung hierüber erforderlich wäre. Ehe wir aber zu dieſer ſelbſt fortſchreiten ſei es uns erlaubt mit wenig Worten das bisher hierin Geleiſtete anzugeben.

Der gute Gebrauch, den die erſten Chriſten, des Hebräiſchen freilich zum allergrößten Theile unkundig, von den LXX

---

lungen in vorzüglicher Weiſe nach Gottes Wohlgefallen einrichteten (und mit Hohenprieſtern im Heiligthume vergleichbar ſeien) nicht menſchlichen Weſens blieben, ſondern ſich zum Göttlichen emporſchwängen; eine der Hauptlehren des jüdiſchen Alexandrinismus. Die Deutung aber auf jenen Satz war gar nicht möglich, ſobald die Worte nicht in einer ähnlichen, von jener obigen ſo verſchiedenen, Form vorlagen, als ſie Philo gab. Unter derſelben, wie in einer gleichen Deutung kehrt dann auch die Stelle bei dieſem ſtets wieder, vergl. ibid. p. 1139., wo ganz dieſelben W., nur daß an letzterm O. die W. ἕως ἂν ἐξέλθῃ beigefügt ſind und quis rer. div. haer. p. 492. ähnlich in Rede eingepflochten: καὶ ὁ ἱερεὺς μέντοι ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν κατ' αὐτὸν ὅταν εἰσίῃ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ἕως ἂν ἐξέλθῃ κ. τ. λ. Aehnlich alexandriniſirende Abweichungen von den LXX bei Philo ſ. u. a. de congress. p. 424. in Genes. XVI. 2.: τεκνοποιήσομαι ſtatt τεκνοποιήσωμαι; de gigant. p. 284. u. ö. in Genes. VI. 2.: οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ſtatt οἱ υἱοὶ τ. θ.; leg. alleg. I. p. 49. sq. in Genes. II. 15.: ὃν ἐποίησε ſtatt ὃν ἔλαβε; u. a. m., die zwar alle einer nähern Erläuterung bedürftig wären, inwiefern ſie gerade als alexandriniſche Differenzen anzuſehen ſeien, was jedoch nicht hierher gehört. So hat auch Ariſtobulus in Exod. III. 20. ſtatt ἐκτείνειν ἀποκαλέσαν ſ. Euseb. P. E. p. 376. D. Wenn Dieß nun auch mit dem Hebräiſchen gut übereinkommt, wo שִׁלַּחְתִּי: ſo ſcheint doch dieſer Ausdruck abſichtlich gewählt wegen der allegoriſchen Erklärung des Wortes χεὶρ durch δύναμις (ſ. Valken. diatrib. de Aristob. Jud. edid. Jo. Luzac. Lugd. Batav. 1806. 4. p. 71.)

vornehmlich darin machten, daß ſie ſich auf mehre Stellen beriefen, in welchen Weiſſagungen auf den kommenden Meſſias enthalten ſeien, um deren Erfüllung durch Jeſum nachzuweiſen, [5]) regte zuerſt den polemiſchen Eifer der Juden gegen dieſe Ueberſetzung auf und veranlaßte ſie, dieſelbe als untreu zu verdächtigen. Während früher nicht nur die alexandriniſchen Juden, deren abergläubiſche Verehrung gegen dieſe Ueberſetzung die Fabel ausſpricht, welche ſie ſich in Betreff des Urſprungs derſelben bildeten, ſondern auch die Paläſtinenſer, denen gleichfalls das Bedürfniß einer griechiſchen Ueberſetzung immer fühlbarer wurde, ſich derſelben mit Hochachtung bedienten, [6]) wenn ſie auch ſchon nicht dem Urtexte gleich achteten: [7]) fingen letztere ſeit der Mitte des 2. Jahrh. nach Ch. an, dergleichen Be-

---

5) Dieß veranlaßte auch Fr. Volkm. Reinhard zu der Annahme, daß die LXX erſt durch die Chriſten vornehmlich zu ihrem Anſehen gelangt ſeien. Er beſchränkt dieſe jedoch auf die Bücher außerhalb des Pentateuchs (ſ. ſ. Abhandl. de versionis Alexandrinae auctoritate et usu, in ſ. opusc. academ. edit. a K. L. H. Pölitz. Lips. 1808. 9. 2 BB. 8. T. I. p. 86.), behauptete es alſo nicht ſo im Allgemeinen, wie Dieß de Wette (Einleit. ins A. T. 4. Ausg. S. 64.) berichtet.

6) Ueber den häufigen Gebrauch derſelben bei Joſephus ſ. Spittler de usu vers. Alex. apud Joseph. Gotting. 1779. Scharfenberg de Josephi et vers. Alexandrin. consensu. Auch klingen die älteſten rabbin. Zeugniſſe für die LXX ſehr günſtig. Sie ſind geſammelt von den oxforder Gelehrten, welche den Abdruck des Briefs des Ariſteas (Oxon. 1692. 8.) beſorgten, und dieſem von S. 140. an beigefügt.

7) S. den Prolog zu dem Siraciden. Der Ueberſetzer entſchuldigt die Schwäche ſeiner Arbeit gegen das hebräiſche Original und fügt bei: *οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν· οὐ μόνον δὲ ταῦτα ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα.* Freilich iſt aber auch dieſes Zeugniß (ungefähr 130 v. Ch.) verhältnißmäßig ſehr alt, wo die Ueberſetzung leicht noch weniger Eingang und Beifall in Paläſtina gefunden haben möchte.

rufungen der Chriſten auf dieſelbe mit der Beſchuldigung gegen deren Verfaſſer abzuweiſen, daß dieſe keineswegs den Text treu wiedergegeben, ſondern den wahren Sinn derſelben öfters verletzt hätten und verlangten mithin, daß ſich die Chriſten entweder des Urtextes oder, da auch ſie ſelbſt nicht überhaupt jeder Ueberſetzung entbehren konnten, ſich wenigſtens einer dieſem beſſer entſprechenden bedienen möchten. [8]) Es wurde nun auch eine ſolche, angeblich vorzüglichere, von einem aus ihrer Mitte, dem Aquila aus Sinope, vielleicht einem chriſtlichen Proſelyten, gefertigt, der es ſich zum Ziel gemacht hatte, ſelbſt in einzelnen Partikeln und wo möglich auch in den Etymologien der Wörter treu zu ſein, weßhalb er von den Juden eben ſo hoch geſtellt [9]) als von den Chriſten lächerlich gemacht wurde, die noch obenein ihren Groll darüber, daß ihnen auf ſolche Weiſe mehre ihrer wichtigſten Beweisſtellen entriſſen werden ſollten, nur wenig verhehlten, [10]) wogegen es Origenes beider Sprachen kundig in ſeinen Hexaplis unternahm nachzuweiſen, wie wenigen Grund eine ſolche Beſchuldigung der LXX überhaupt habe und die etwanigen Ungenauigkeiten zu bezeichnen und zu verbeſſern. [11])

Die gegen die LXX von den Juden erhobene Beſchuldigung von Abweichungen, welche ihre frühere Verehrung hat in fanatiſche Verachtung derſelben umwandelte, war aber nicht dabei ſtehen geblieben, ſie unvorſätzlicher Ungenauigkeit zu

8) Vergl. Hody a. a. O. S. 233. ff.

9) Origen. epist. ad African. edit. opp. de la Rue I. p. 13. *ἀλοτιμότερον πεπιστευμένος παρὰ Ἰουδαίοις ἡρμηνευκέναι τὴν γραφήν.*

10) S. Iren. III. 24. — Epiphan. de ponderib. et mens. 15. *ταύτην δὲ ἀκρότητα παιδευθεὶς ἡρμήνευσεν οὐκ ὀρθῷ λογισμῷ χρησάμενος, ἀλλ' ὅπως διαστρέψῃ τινὰ τῶν ῥητῶν, ἐντεῦθεν ψας τῇ τῶν οβ ἑρμηνείᾳ, ἵνα τὰ περὶ Χριστοῦ ἐν ταῖς γραφαῖς μεμαρτυρημένα ἄλλως ἐκδώσει δι' ἣν εἶχεν αἰδῶ εἰς ἔλεγον αὐτοῦ ἀπολογίαν*, vergl. hiermit Montfauc. in Hexapl. T. I. Praelimin. p. 49. sq.

11) Origen. l. l. p. 16. sq.

vornehmlich darin machten, daß ſie ſich auf mehre Stellen beriefen, in welchen Weiſſagungen auf den kommenden Meſſias enthalten ſeien, um deren Erfüllung durch Jeſum nachzuweiſen, [5]) regte zuerſt den polemiſchen Eifer der Juden gegen dieſe Ueberſetzung auf und veranlaßte ſie, dieſelbe als untreu zu verdächtigen. Während früher nicht nur die alexandriniſchen Juden, deren abergläubiſche Verehrung gegen dieſe Ueberſetzung die Fabel ausſpricht, welche ſie ſich in Betreff des Urſprungs derſelben bildeten, ſondern auch die Paläſtinenſer, denen gleichfalls das Bedürfniß einer griechiſchen Ueberſetzung immer fühlbarer wurde, ſich derſelben mit Hochachtung bedienten, [6]) wenn ſie auch ſchon nicht dem Urtexte gleich achteten: [7]) fingen letztere ſeit der Mitte des 2. Jahrh. nach Ch. an, dergleichen Be-

---

5) Dieß veranlaßte auch Fr. Volkm. Reinhard zu der Annahme, daß die LXX erſt durch die Chriſten vornehmlich zu ihrem Anſehen gelangt ſeien. Er beſchränkt dieſe jedoch auf die Bücher außerhalb des Pentateuchs (ſ. ſ. Abhandl. de versionis Alexandrinae auctoritate et usu, in ſ. opusc. academ. edit. a K. L. H. Pölitz. Lips. 1808. 9. 2 BB. 8. T. I. p. 86.), behauptete es alſo nicht ſo im Allgemeinen, wie Dieß de Wette (Einleit. ins A. T. 4. Ausg. S. 64.) berichtet.

6) Ueber den häufigen Gebrauch derſelben bei Joſephus ſ. Spittler de usu vers. Alex. apud Joseph. Gotting. 1779. Scharfenberg de Josephi et vers. Alexandrin. consensu. Auch klingen die älteſten rabbin. Zeugniſſe für die LXX ſehr günſtig. Sie ſind geſammelt von den oxforder Gelehrten, welche den Abdruck des Briefs des Ariſteas (Oxon. 1692. 8.) beſorgten, und dieſem von S. 140. an beigefügt.

7) S. den Prolog zu dem Siraciden. Der Ueberſetzer entſchuldigt die Schwäche ſeiner Arbeit gegen das hebräiſche Original und fügt bei: *οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν· οὐ μόνον δὲ ταῦτα ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα.* Freilich iſt aber auch dieſes Zeugniß (ungefähr 130 v. Ch.) verhältnißmäßig ſehr alt, wo die Ueberſetzung leicht noch weniger Eingang und Beifall in Paläſtina gefunden haben möchte.

Die Zeiten der Unkritik und theilweisen Unwiſſenheit, welche folgten, führten die Unterſuchung über die LXX überhaupt dem Ende, ja, der Vergeſſenheit zu. Aber ſelbſt als dieſe die neuere, wiſſenſchaftlichere Zeit vornehmlich durch die großen Verdienſte Humfr. Hody's, deſſen Reſultate mit Recht noch immer als die Baſis für fernere Unterſuchungen betrachtet werden, von Neuem aufregte, die Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen dem Urtexte und den LXX ein vielfach beſprochener Gegenſtand ward und Joh. Heinrich Hottinger [15]) und Ernſt Grabe [16]) mit vielfach belohntem Fleiße die Differenzen zwiſchen beiden auf gewiſſe Klaſſen und Geſetze zurückzuführen ſtrebten: konnte ſchon deßhalb weniger Befriedigendes über den Einfluß einer alexandriniſch-jüdiſchen Religionsphiloſophie auf die alexandriniſche Ueberſetzung gegeben werden, weil jene Philoſophie ſelbſt ſehr wenig gekannt war und erſt die Forſchungen eines Beauſobre, Mosheim, Brucker, Chriſt. Wilh. Franz Walch über gnoſtiſche Philoſophie, ob ſie ſchon in dieſer Hinſicht ſelbſt noch Vieles zu wünſchen übrig ließen, öffneten hierzu den Weg. Indem nämlich das Beſtreben dieſer Männer dahin ging, in der Zeit vor dem chriſtlichen Gnoſticismus die Veranlaſſung und den Keim zu dieſem nachzuweiſen, gaben ſie den natürlichen Anſtoß dazu, die Differenzen, die eine ähnliche philoſophiſche Anſicht in der alexandriniſchen Ueberſetzung des A. T. erzeugt hatte, zu bemerken und als ſolche zu bezeichnen. Joh. David Michaelis, ein in ſo vielen Zweigen der theologiſchen Literatur mit Hochachtung zu nennender Name, gab in ſeiner dissertatio de indiciis gnosticae philosophiae tempore LXX interpretum et Philonis Jud. [17]) das Beiſ-

---

ſchriebenen Worte: „et misit minimos filiorum Israel“ Herr Gfrörer hätten lehren können. Die getadelte Stelle iſt B. 5.

15) Thesaur. philol. p. 354. sqq.

16) Dissert. de variis vitiis LXX interpret. Oxon. 1710. Cap. 1.

17) Im syntagm. commentat. Gotting. 1759. u. 67. P. II. Num 13. p. 251. sqq. Selbſt Horn in ſeiner bibl. Gnoſis (Han

ja, faſt das Einzige, was hierin bis jetzt geleiſtet worden iſt, aber auch nur in ſehr beſchränkter Ausdehnung; denn er behandelte nur ungefähr 6 Stellen, wenn ſchon dieſe in vorzüglicher Methode, indem er mit Philo ſehr nahe vertraut war. Vielleicht war der Widerſpruch, den Erneſti [18]) dagegen erhob, die Urſache, daß ähnliche weiter durchgeführte und begründete Verſuche unterblieben. Töpler's ohnehin wenig ausführliche Schrift [19]) behandelt dieſen Gegenſtand nur beiläufig [20]) und Gfrörer [21]) hat zwar eine ihn erſchöpfende Unterſuchung geben wollen, aber ihn denn doch nur ſehr einſeitig angeſehen und durchgeführt, indem er nur darauf Rückſicht genommen hat, daß es in den LXX zuweilen vermieden iſt, das göttliche Weſen ſichtlich-wahrnehmbar darzuſtellen, wo doch der Urtext Dieſes gibt, während eine umfaſſendere und ſorgfältigere Vergleichung der Ueberſetzung der LXX einestheils mit ihrem Originale und anderntheils mit der uns ſpäterhin ausführlich mitgetheilten alexandriniſch-jüdiſchen Religionsphiloſophie und der Art dieſelbe exegetiſch aus den LXX zu entnehmen, uns nicht nur eine ungleich bedeutendere dogmatiſche Geltung jener Philoſophie zur Zeit der Ueberſetzer kennen lehrt, ſondern uns zugleich die Beweiſe an die Hand gibt, daß die Ueberſetzer das Verhältniß ihrer alexandriniſchen theologiſchen Ueberzeugung zu dem Urtexte mit ganz ähnlichem Maßſtabe maßen, als die ſpätere Zeit das ihrige zu den LXX, ja, daß ſie die allegoriſche Erklärung, die ſie erfuhren, vorherſahen, beabſichtigten und begünſtigten. Wie Letzteres

---

nov. 1805. 8.) trat mehr dawider als dafür auf, wenn er §. 9. S. 68. ſagte, daß die Spuren einer ſolchen Gnoſis in den LXX zu leicht und ſchwach ſeien und daß ſich noch viel dawider erinnern laſſe, noch mehr, als was Erneſti erwidert habe.

18) In ſ. exeget. Biblioth. Bd. 3. (1767.) S. 716. ff.

19) De pentat. interpret. Alexandr. indole critica et hermeneutica. Hal. 1830. 8.

20) S. 36—39. der bezeichneten Schrift.

21) A. a. O. 1. Bd. 2. Abth. S. 3—18.

zum Theil [22]) die traditionale Exegese begründete, von welcher wir bereits im 1. Buche dieser Darstellung sprachen, und zu welcher sich im Laufe dieses Kapitels mehre Belege finden werden: so weisen diese Erklärungen natürlich auch wieder auf den Sinn zurück, den die LXX selbst mit ihren Worten verbanden und auf den Grund der Abweichungen, die sie sich in denselben erlaubten, wobei es übrigens einleuchtet, daß Philo auch für diese Exegese als Hauptquelle betrachtet werden müsse, indem er der älteste und ausführlichste der alexandrinischen Interpreten und obenein noch Jude ist. Doch kommen nächst ihm und den Bruchstücken der Erklärungen, die sich bei den sonstigen alexandrinisch-jüdischen Philosophen finden, auch die ersten christlichen, namentlich alexandrinischen Exegeten, vornehmlich Klemens und Origenes in Betracht. Auch durch diese werden wir aufmerksam gemacht, manche Eigenthümlichkeiten der LXX mit bedächtigern Augen zu betrachten, als Dieß vielleicht sonst geschehen wäre. Die alexandrinische traditionale Allegorie erstreckt sich zwar räumlich und zeitlich auch noch weiter, auch auf den Occident und in die spätern Jahrh., z. B. in vorzüglicher Weise auf Ambrosius und Augustin, doch geben diese uns dann wenig oder nichts Neues, sondern schöpften vielmehr aus den auch uns bekannten Quellen.

Ich werde mit einem vollständigen Nachweise des letztern, für welchen bis jetzt auch noch Nichts im Versuche vorliegt, auf welchem es erlaubt wäre, fortzubauen, die Untersuchungen über den Alexandrinismus der 70 Dolmetscher beginnen und die Mittheilungen über andere Spuren desselben, die sich in Abweichungen vom Urtexte, wenn auch nicht in Erwartung einer allegorisch-alexandrinisirenden Interpretation, so doch in Folge alexandrinischer Ansichten überhaupt darbieten, je nachdem es ihr Gegenstand erfordert, theils in jenen Nachweis verweben, theils abgesondert von ihm nach dessen Schlusse beibringen.

---

22) Die andern veranlassenden Gründe s. Abth. I. S. 63 f.

Die alexandrinische Traditionalexegese findet in der doppelten Schöpfungsurkunde, die in der mosaischen Schöpfungsgeschichte enthalten ist, eine Belehrung über die Bildung der doppelten, der geistigen und sinnlichen Welt. [23]) So wenig es zweifelhaft sein kann, daß in den ersten beiden Kapp. der Genesis, wie sie im Urtexte vorliegen, keine Spur einer solchen Ansicht vorhanden ist: so wenig kann es doch auch zweifelhaft sein, daß die **LXX** bereits diese Ansicht kannten, ihre Billigung durch die Uebersetzung aussprachen und die fernerweite Erklärung der heil. Schrift in diesem Sinne beabsichtigten. Vielmehr muß es eingeräumt werden, daß sich die Alexandriner auf mehre Ausdrücke der **LXX** als Belege für diese ihre Ansicht mit allem Rechte berufen konnten, obschon bei mehren andern Ausdrücken, auf welche sie sich auch beriefen, ein solches Recht nicht vorlag. Die **LXX** sagen, daß die Erde im Anfange ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος gewesen sei. Die Alexandriner erklären diese Worte ihrem Systeme gemäß, daß vor dieser sichtbaren Erdenwelt, als Entstehungsbedingungen, ein geistiges, unsichtbares Gebilde derselben [24]) und eine ungeordnete Masse vorhanden gewesen sei, [25]) in welche jenes habe abgeprägt werden sollen. [26]) Ein Vergleich

---

23) S. daselbst S. 205. ff.

24) Gerade auch von ihnen ἀόρατος γῆ genannt s. das. S. 206.

25) Die ἄτακτος ὕλη der ἀκατασκεύαστη ganz entsprechend s. das. S. 191.

26) Vergl. Philo de mundi opif. p. 6.: πρῶτον οὖν sagt er mit Rücksicht auf unsre Genesisstelle (die Worte παρὰ τοῦ νοητοῦ κόσμου werden durch die bessern CDD. und das Zeugniß des Euseb. P. E. XI. 24. entfernt) ὁ ποιῶν ἐποίει οὐρανὸν ἀσώματον καὶ γῆν ἀόρατον καὶ ἀέρος ἰδέαν κ. τ. λ. Clem. Alexandrin. Strom. V. p. (edit. Par. 1641. fol.) 593.: (κόσμον τε αὖθις τὸν μὲν νοητὸν οἶδεν ἡ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητόν — — —·) ἐν ἀρχῇ γάρ φησιν ἐποίησεν ὁ θεὸς τ. οὐρ. κ. τ. γῆν· ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος. Excerpta Theodoti ex scriptis §. 47. in der Ausgabe des Clem. Alexandr. von Potter (Oxon. 1715. 2 BB. fol.) Vol. II. p. 980.: ἀσώματον δὲ καὶ ταύτην ἐν ἀρχῇ αἰνίσσεται τὸ φάσκειν ἀόρατον· οὔτε γὰρ

dieſer Worte mit denen des Urtexte תהו ובהו lehrt augenſcheinlich, daß die LXX in dieſen an ſich unmöglich die Veranlaſſung zur Wahl derſelben finden konnten und läßt Nichts Anderes als die Annahme übrig, daß die Ueberſetzer bereits ganz ähnlicher Meinung mit den ſpätern Alexandrinern geweſen ſeien und nicht nur überhaupt die kosmologiſchen Philoſopheme theilten, ſondern dieſelben auch in den moſaiſchen Büchern enthalten und in denſelben gerechtfertigt glaubten. Ganz anders und ungleich näher an den Urtext ſich anſchließend die übrigen Ueberſetzer. **Aquila**: *κένωμα καὶ οὐθέν*. **Symmachus**: *ἀργὸν καὶ ἀδιάκριτον*. **Theodotion**: *κενὸν καὶ οὐθέν*, oder nach Andern *οὐθὲν καὶ οὐθέν*.

Es liegen aber auch noch in mehren andern Abweichungen der LXX von dem Urtexte der Schöpfungsurkunden Ueberzeugungsgründe vor, daß auch ſchon bei ihnen die ſpätere Anſicht über die Schöpfung und Erklärung jener Urkunden Wurzel gefaßt hatte. Hierher ſind noch vorzüglich zu rechnen die Stellen Geneſ. II. 9.: *καὶ ἐξανέτειλεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πᾶν ξύλον, ὡραῖον εἰς ὅρασιν* κ. τ. λ. und V. 19.: *καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πάντα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ* κ. τ. λ. Philo bemerkt zu letzterer Stelle leg. alleg. II. p. 1089.: Nicht ohne Grund habe Moſes zu dem W. *ἔπλασε* noch das W. *ἔτι* beigefügt; früher ſeien die Ideen der Thiere (in der geiſtigen Welt) gebildet worden, nun aber noch die Individuen (aus irdiſchem Stoffe *ἐκ τῆς γῆς* in der irdiſchen Welt).[27]) Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß das Wörtchen *ἔτι*, von dem ſich weder im Urtexte, noch in den übrigen Ueberſetzungen eine Spur

---

ἀνθρώπῳ τῷ μηδέπω ὄντι ὁρατὸς (ſo muß geleſen werden nicht *ἀόρατος*) *ἦν*, vergl. auch Pseudoclement. Rom. Recognit. lib. 6. §. 7. edit. Cotel.-Cleric. I. p. 550.

27) Daß Philo in der bezeichneten Stelle noch weiter allegoriſirt und unter den *θηρίοις* die *πάθη* verſteht, gehört nicht zur Sache. Die Worte ſind: *πρότερον μὲν ἐν τῇ ἑξαημέρῳ τὰ γένη τῶν παθῶν καὶ τὰς ἰδέας εἰργάζετο, νυνὶ δὲ τὰ εἴδη προσπλάττει, δύο φησὶν· ἔπλασεν ἔτι.*

vorfindet und welches auch ſonſt an dieſer Stelle eines angemeſſenen Sinnes ermangelt, eben zu ſolchem Verſtändniſſe beigefügt iſt.

Als weitere Belege hierzu ſind folgende anzuſehen. Zuerſt die Ueberſetzung von II. 5.: (ἧ ἡμέρᾳ ἐποίησε κύριος ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν) καὶ πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πάντα χόρτον ἀγροῦ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι. Es läßt dieſe Stelle in dieſer Form: „Gott ſchuf alles Grün des Feldes ehe es auf der Erde entſtand und alles Gras des Landes ehe es (auf der Erde, in dieſer ſinnlichen Welt) hervorkeimte“ keinen andern Sinn zu, als den Philo in ſ. quaest. in Genes. I. 2. gibt: „quod autem dicit: priusquam germinasset super terram fecerit (Deus) viride et foenum etc., patet, quod incorporeas species sicuti indicativas (prius) creavit secundum naturam intellectualem, quae ista, quae in terra sunt sensilia, imitatura erant.“ [28]) Die Worte des Urtextes: וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח: geben den davon ganz verſchiedenen höchſt einfachen Sinn, daß an den Tagen, an welchen Gott Himmel und Erde ſchuf, Nichts von jenen ſpätern Erzeugniſſen der Erde vorhanden geweſen ſei. — Es liegt ferner am Tage, von wie hohem Intereſſe es für die Alexandriner ſein mußte, daß ſie in dem erſten Kap. der Geneſis, in welchem ſie ja eben die Schöpfung der geiſtigen Gattungswelt erzählt glaubten, fanden, Alles ſei anfänglich κατὰ γένος geworden, indem ja eben die geiſtige Welt die Gattungen der Dinge umfaſſen ſollte. [29]) Philo ſagt ausdrücklich leg. alleg. II. p. 1089., daß es hierdurch klar werde, wie nach Moſes die allgemeinen Ideen offenbar früher, als die Individuen geſchaffen ſeien. Nun konnten zwar die LXX auch ohne jene Anſicht zu theilen das Wort מין mit γένος überſetzen, wie auch Aquila. Aber es verdient nichts deſto weniger

28) Aehnlich leg. alleg. I. p. 44.

29) S. Abth. 1. S. 255. ff.

Beachtung, daß die LXX im 11. V., wo von den einzelnen ſpäter ſinnlichen Gegenſtänden, die nach Arten geſchaffen ſein ſollen, überhaupt zuerſt geredet wird, die Worte auch da einſchieben, wo der Urtext ſie nicht gibt und ſie da, wo ſie ſich wirklich befinden, ſichtlich mehr in den Vordergrund drängen. Die W. der LXX ſind: *βλαστησάτω ἡ γῆ βοτάνην χόρτου σπεῖρον σπέρμα κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα καὶ ξύλον κάρπιμον ποιοῦν καρπὸν, οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ κατὰ γένος ἐπὶ τῆς γῆς.* Im Urtexte fehlen die erſten WW. *κατὰ γένος κ. κ. ὁ.*, und die letztern *κ. γ.* ſtehen nach *καρπὸν* (עשה פרי למינו). Für die Erklärung der Alexandriner wäre Beides ſehr unangemeſſen geweſen. Wie hätte gleich das erſte Mal die ihnen ſo wichtige Bezeichnung der Schöpfung nach Gattungen mangeln ſollen? Und was lag ihnen hier daran, daß jeder Fruchtbaum nach ſeiner Art Früchte bringe? Es war hervorzuheben, daß dieſe ſelbſt in Gattungen hervorgebracht ſeien. In dieſen Bedürfniſſen für die alexandriniſche Erklärung ſind auch die Gründe der Abweichung der LXX leicht zu finden.

Von hoher Wichtigkeit würde es endlich ſein, wenn die LXX Geneſ. I. 27. wirklich *ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτόν* an der Stelle des *αὐτοὺς* urſprünglich geſetzt hätten, wie in Deſſen der babyl. Talmud beſchuldigt. [30]) Philo las nicht ſo, [31]) indeß würde dieſe Lesart ihm ſehr willkommen geweſen ſein und ſeine allegoriſche Deutung der Schöpfungsgeſchichte weſentlich befördert haben, weßhalb er ſich denn auch auf unſre Stelle zuweilen in dem Maße beruft, als fände ſich in ihr wirklich *αὐτὸν* vor. Er glaubte nämlich, daß der Idealmenſch mannweiblich ſei, indem die äußerſten Verſchiedenheiten der Gattung doch immer in dieſer ſelbſt gedacht werden müſſ

30) Tract. Megill. c. 1. fol. 9. Sie hätten überſetzt, als läſe man זכר ונקבה בראו und nicht בראו אתם, ſo Hottinger thes. philol. p. 328.

31) Dieß klar aus d. St. quis rer. div. haer. p. 503., wo er das Wort *αὐτοὺς* ſelbſt hervorhebt.

ten, wenn ſie auch ſchon an keiner einzelnen Form verwirklicht erſchienen; und behauptete Dieß in unſrer Stelle, wo freilich ſeiner einmal gefaßten Anſicht zu Folge nur von den Gegenſtänden in der Idee die Rede ſein konnte, von dem Ideenmenſchen gelehrt. [32]) Wie nun für eine ſolche Erklärung der Stelle die (wenigſtens vom Erklärer vorausgeſetzte) Lesart αὐτὸν nothwendige Bedingung war: ſo war auch bei dieſer Lesart die Erklärung Philo's die nothwendige und die LXX mußten, im Falle ſie ſie gaben, [33]) eine ähnliche philoſophiſche Anſicht mit zu der Ueberſetzung gebracht haben.

Uebrigens finden ſich auch noch außerhalb der moſaiſchen Schöpfungsurkunde einige Spuren, daß bereits die LXX ähnliche kosmologiſche Ideen gekannt und gebilligt haben, wie die ſpätern Alexandriner. Ich mache hierbei nur auf die Ueberſetzung der Stelle Jeſ. XLV. 18. aufmerkſam: (οὕτως λέγει κύριος ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν,) οὗτος ὁ θεὸς ὁ καταδείξας τὴν γῆν καὶ ποιήσας αὐτὴν, αὐτὸς διώρισεν αὐτὴν κ. τ. λ. Das Hebräiſche lautet: כוננה׃ הוא האלהים יצר הארץ ועשה הוא Nur Kenntniß der alexandriniſchen Kosmologie findet für die Worte καταδείξας τὴν γῆν und διώρισεν αὐτὴν einen angemeſſenen Sinn und erklärt dadurch eine ſolche Abweichung

---

32) Vergl. de opif. m. p. 16., wo er mit Rückſicht auf unſre Stelle ſagt: πάνυ δὲ καλῶς τὸ γένος ἄνθρωπον εἰπών, διέκρινε τὰ εἴδη, φήσας ἄῤῥεν τε καὶ θῆλυ δεδημιουργῆσθαι, μήπω τῶν ἐν μέρει μορφὴν λαβόντων, ἐπειδὴ τὰ ἔσχατα τῶν εἰδῶν ἐννυπάρχει τῷ γένει καὶ ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ διαφαίνεται τοῖς ὀξὺ καθορᾶν δυναμένοις; und p. 30. beſchreibt er den Ideenmenſchen. Er iſt ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγὶς, νοητὸς, ἀσώματος, οὔτ' ἄῤῥεν οὔτε θῆλυ κ. τ. λ. Vergl. auch leg. alleg. II. p. 1089.: πρὸ γὰρ τῶν εἰδῶν ἀποτελεῖ τὰ γένη, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου· προτυπώσας γὰρ τὸν γενικὸν ἄνθρωπον ἐν ᾧ τὸ ἄῤῥεν καὶ τὸ θῆλυ γένος φασὶν εἶναι, ὕστερον τὸ εἶδος ἀπεργάζηται, τὸν Ἀδάμ., qu. rer. div. haer. p. 503.

33) Was aber nun freilich um ſo unwahrſcheinlicher iſt, je weniger Philo es wagt, dieſe Stelle in dieſer Form zu geben, ob er ſie ſchon ſelbſt in derſelben vorauszuſetzen veranlaßt ward.

der Ueberſetzer vom Originale. Dem Alexandriner war es in der That gleichbedeutend mochte man ſagen: „Gott habe dieſe Welt gebildet“, oder: „er habe dieſe Erde aufgezeigt“, d. h. das geiſtige, unſichtbare Bild (ἀόρατος, νοητὸς κόσμος, γῆ), was er ſich zuerſt von ihr entworfen hatte, ſichtbar hervortreten laſſen. Philo ſagt in ganz ähnlichem Sinne εἰς τὸν φανὲς ἤγαγε und vergleicht deßhalb ſehr angemeſſen Gott mit der Sonne, die bei ihrem Aufgange gleichfalls die Formen der Erde aufzeige, nur mit dem Unterſchiede, daß die Sonne die bereits vorhandenen Formen ſichtbar mache, während die göttliche Macht ſie erſt zum Vorhandenſein hervorbilde.[34]) Das διορίζειν an der Stelle des כונן, welches es ſprachlich nicht vertritt, vertritt es recht wohl nach der alexandriniſchen Anſicht, die in einer beſtimmten geſetzmäßigen Scheidung und Begrenzung der Urſtoffe gegen einander die dauernde Begründung der Weltordnung ſuchte und die Weltſchöpfung als einen Scheidungsproceß betrachten lehrte.[35]) Beides muß auch in Beurtheilung der Ueberſetzung von Jeſ. XL. 26. berückſichtigt werden, wo den Worten מי־ברא אלה die der LXX τίς κατέδειξε ταῦτα πάντα; und den andern המוציא במספר צבאם die den Sinn völlig ändernden Worte der LXX entſprechen ſollen: ὁ ἐκφέρων κατ' ἀριθμὸν τὸν κόσμον αὐτοῦ. die offenbar ihre Erklärung in der pythagoräiſchen Zahlenlehre finden, an welche ſich auch Philo ſehr oft anſchloß, wenn er nachweiſen wollte, wie eben nach der genaueſten (Zahlen-) Ordnung die Urelemente zu weiſern Formen disponirt worden ſeien.[36])

Einen ſeltſam tiefern Sinn fanden die Alexandriner und namentlich Philo, deſſen Anſichten uns hierüber faſt vollſtändig

---

34) Vergl. de somn. I. p. 577. Ganz ähnlich auch de Abrah. p. 361.: (θεὸς) ἀεὶ δὴ ὢν πάντα φαίνει μικρῶν τε αὖ καὶ μεγάλων διαδείκνυς τὰς φύσεις.

35) S. Abth. 1. S. 191. f.

36) S. daſ. S. 456. Note 27.

ſtändig vorliegen, in den Namen und den Schickſalen der Männer, deren Lebensgeſchichte in den moſaiſchen Büchern der Geſetzgebung vorausgeſchickt wird. In dieſem Theile der heil. Bücher, den er den genealogiſchen nannte, glaubte namentlich Letzterer, wie wir früher mit Mehrem ausgeführt haben, [37]) von Moſes darauf hingewieſen, daß der Menſch kraft ſeiner natürlichen Fähigkeiten wohl geeignet ſei die Forderungen zu erfüllen, die an ihn durch das Geſetz geſtellt würden und betrachtete hierbei die einzelnen darin erwähnten Perſonen oder Schickſale theils als Fähigkeiten des Menſchen, theils als Stufen, auf welchen er zu ſeinem hohen Ziele hinanklimme (τρόπους τῆς ψυχῆς). Auch dieſe Anſicht und ſelbſt die Durchführung derſelben ins Einzelne, wie wir ſie bei Philo finden, war den LXX den ſprechendſten Zeugniſſen ihrer Ueberſetzung zu Folge nicht fremd. Der Adam war dem Philo und mit dieſem einer größern Anzahl ſpäterer alexandriniſcher Exegeten, ein Symbol des menſchlichen Geiſtes, für welchen es nicht gut war, daß er allein ſei, ſondern dem noch die Sinnlichkeit Eva zugeſchaffen werden mußte, um ihn vollſtändig für den ſinnlichen Aufenthaltsort geſchickt zu machen, welchen er dem göttlichen Willen zu Folge, alles Mögliche wirklich zu machen, betreten mußte. Die Schlange war das ſinnliche Vergnügen, was beide enger an einander knüpfte, aber auch die Sünde des Geiſtes herbeiführte, indem die Sinnlichkeit öfter über ihn, der doch die Herrſchaft üben ſollte, den Sieg davon trug. [38]) Daß den LXX eine ähnliche Deutung dieſer ganzen Stelle vor Augen geſchwebt habe, ſcheint aus Folgendem hervorzugehen:

Bei der Schöpfung des Weibes erzählen die LXX (Geneſ. II. 21.): ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ καὶ ὕπνωσε· καὶ ἔλαβε μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ καὶ ἀνεπλήρωσε σάρκα ἀντ' αὐτῆς.

---

37) S. oben Abth. 1. S. 341. ff.

38) S. daſelbſt S. 343. ff.

Schon das Wort ἔκστασις ist sehr auffallend. Was soll es heißen? Schlaf bedeutet es niemals, [39]) die Bedeutung des Schreckens, in welcher die LXX sich dieses Wortes sehr häufig bedienen, ist für diese Stelle ohne Sinn. Auch die Bedeutung die wir dem Worte Ekstase zu geben pflegen, um damit den verzückten Zustand eines Theopten zu bezeichnen, in welchem es sich zuweilen bei den LXX findet, ist hier nicht anwendbar, da von einer Theophanie gar nicht die Rede ist. Alle andern alten Uebersetzungen geben auch darum hier andere Wörter. Nach Hieronymus Zeugniß setzte Aquila καταφορὰν (tiefer Schlaf, bei den Classikern öfter der Todtenschlaf), Symmach.: χάρον (dasselbe), während die Andern ὕπνος gaben. [40]) Wenn wir nun aber nicht geradehin annehmen wollen, daß die LXX selbst keinen Sinn mit diesem Worte verbunden hätten, wo dann freilich alle Exegese ihr natürliches Ende fände und welche Annahme bei einer Uebersetzung dann am allerwenigsten gestattet werden kann, wenn sie

39) Bei den Classikern und selbst bei den LXX auch nicht an Einer Stelle mit einigem Schein. Aus den übrigen Uebersetzern hat man einige Stellen angeführt. Theodotion gibt Job. XXXIII. 15. ἔκστασις an der Stelle von תרדמה, doch hier scheint er wirklich an eine Ekstase gedacht zu haben. In Jes. XXIX. 10. wo derselbe Theodot. an der Stelle desselben hebräischen Wortes, welches die LXX hier durch πνεῦμα κατανύξεως geben, ein πν. ἐκστάσεως nennt, hatte er vielleicht die vorhergehenden Worte, wie die LXX — — — καὶ ἔκστητε übersetzt und nahm dann eine recht angemessene Rücksicht auf dieses Wort. Am scheinbarsten noch könnte man für diese Bedeutung anführen 1. Reg. XXVI. 12. nach Theodot. und Prov. XIX. 15. nach Symmachus und Theodotion. Doch auch diese Stellen lassen andere Erklärungen zu und fordern dieselben denn auch ebendeßhalb, weil sich sonst keine sichere Spur findet, je mal in der ersten, wo ὕπνος von ἔκστασις unterschieden ist. In letzterer ist ἔκστ. ein trauriger (Schreckens-) Zustand, wie Dies bei den LXX sehr gewöhnlich vergl. Ps. XXX. (XXXI.) 23., CXV. 2. (CXVI. 11.) u. a.

40) Montfaucon (in seiner Sammlung der Reliquien der origen. Herapla Par. 1713. 2 Voll. fol.) zu unsrer Stelle.

wie hier, vom Urtexte abweicht — indem eine ſolche Abweichung eben die Verbindung des eigenthümlichen Sinnes des Ueberſetzers mit dem des Urtextes beurkundet —: ſo werden wir auf jene eben bezeichneten alexandriniſchen Anſichten eingehen und uns von ihnen Erklärung erbitten müſſen, die uns denn auch Philo leg. alleg. II. p. 1092. sq. gibt und uns näher beſtimmt, was es für eine Ekſtaſe geweſen ſei, welche Gott uranfänglich über Adam geſchickt habe und wie ſie recht wohl mit einem Einſchläfern deſſelben zuſammenfalle. Gott ließ nämlich den noch ungebundenen Geiſt (Adam) eben zu Folge der Abſicht nun auch ſinnlich-geiſtige Weſen hervorzubringen, aus ihm ſelbſt, d. h. aus dem ihm eigenthümlichen, rein-geiſtigen Wirkungskreiſe heraustreten, eine Ekſtaſe, welche, da ſie ihn in Verbindung mit dem Sinnlichen brachte, ſehr natürlich deſſen urſprüngliche Kräfte ſchwächte oder einſchläferte. „Denn in Wahrheit," ſagt er, „wenn der Geiſt ſchlummert, tritt der Sinn hervor und dieſer verliſcht, wenn der Geiſt erwacht, weßhalb wir denn auch, wenn wir über Etwas ſcharf nachdenken, in die Einſamkeit fliehen, die Augen verſchließen, die Ohren verſtopfen und uns von allem Sinnlichen losſagen." Der Sinn der Stelle iſt nun klar: Als Gott dem noch ungefeſſelten Geiſte den Sinn anſchaffen wollte, ließ er ihn aus ſeinem urſprünglichen Wirkungskreiſe heraustreten und ſchläferte ihn ſo ein. Auf ähnliche Anſicht deutet auch die Wahl des Wortes ἀνεπλήρωσε σάρκα ἀντ' αὐτῆς hin, zu welcher das hebräiſche Wort ויסגר keine Veranlaſſung geben konnte. Allein das Fleiſch, oder das Sinnliche im Menſchen war ja eben zu dem Behufe dem menſchlichen Geiſte angeſchaffen worden, um an die Stelle der frühern geiſtigen Kräfte, [41]) welche für den ihm nun angewieſenen Wirkungskreis nicht geeignet waren, ihn mit denjenigen Fähig-

41) Dieſe waren dann nothwendig in der dem Adam entnommenen πλευρὰ angedeutet, welche Philo im Geiſte der allegoriſirenden Exegeſe in eine Kraft Adam's oder des Geiſtes umdeutet; denn πλευρὰς ὁ βίος ὀνομάζει τὰς δυνάμεις.

keiten auszurüſten, die ihn eben für letztern vollkommen geeignet machten. Die Sinnlichkeit war mithin ein nothwendig integrirender Beſtandtheil des Menſchen; πρὸς συμπλήρωσιν τῆς ὅλης ψυχῆς, wie Philo ſagt, gehörte auch Eva oder die Sinnlichkeit. [42]) Auch noch einige andere Abweichungen vom Urtexte dieſer ganzen Erzählung ſcheinen zu Gunſten des alexandriniſchen Verſtändniſſes deſſelben geſchehen zu ſein. Ich mache noch auf folgende aufmerkſam:

Einem alexandriniſchen Interpreten kam für die bezeichnete Erklärung der Wechſel des Numerus, der ſich Geneſ. II. 16. 17 findet, trefflich zu Statten, wo es heißt: ἀπὸ παντὸς ξύλου — — βρώσει φαγῇ, ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν οὐ φάγεσθε ἀπ' αὐτοῦ, ᾗ δ' ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ' αὐτοῦ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε. Philo hebt dieſen leg. alleg. III. p. 59. gar ſehr hervor. „Dann iſt auch Dieß wohl zu beachten," ſagt er, „daß Gott ſich nur zu Einem wendet, wenn er ermahnt von allen Bäumen im Paradieſe zu eſſen; wenn er es aber unterſagt, ſich auch deſſen zum Genuſſe zu bedienen, durch den Kenntniß des Guten und Böſen bewirkt wird ſich anſcheinend mit Mehren unterhält. Denn hier ſagt er: Iß von allen; dort aber: Eßt nicht, und an welchem Tage ihr eſſet, nicht du ißt, werdet ihr ſterben, nicht wirſt du ſterben. Hierbei iſt nun zu bemerken, — — — daß es zur Annahme und Uebung der Tugend nur Eines bedarf, des vernünftigen Geiſtes (des Adam), der Körper aber (Eva) hierzu in keiner Weiſe mitwirkt, — — — während man um Unerlaubtes zu genießen den Geiſt nicht allein haben darf, ſondern Sinn und Geiſt und Körper." Dieſer ſo ſehr im Geiſte der vorliegenden allegoriſchen Interpretation ſich bewegende Wechſel des Numerus findet ſich weder im Urtexte, noch auch, wie ſehr natürlich, in irgend einer der alten Ueberſetzungen, ſo weit uns Nachrichten über ſie (ſ. bei Montfaucon zu u. St.) aufbehalten ſind.

---

42) Leg. alleg. II. p. 1092.

Wenn ich auch auf die Ueberſetzung der Worte Adam's in Geneſ. III. 12.: האשה אשר נתתה עמדי durch ἡ γυνὴ ἣν ἔδωκας μετ' ἐμοῦ weniger Gewicht legen möchte, weil ſie wenigſtens wörtlich mit dem Urtexte übereinſtimmt, ob ſie ſchon auf der einen Seite dem Genius der griechiſchen Sprache, den der Ueberſetzer des Pentateuchs wol niemals in dem Maße verletzt, durchaus widerſtreitet und auf der andern die Erklärung, welche die zuſammenhangende Allegorie nothwendig machte [43]) nur bei ſolcher Form der Stelle möglich war: ſo glaube ich doch, daß bei dieſer Unterſuchung noch nothwendig die Stellen Geneſ. III. 15. und 17. in Betracht gezogen werden müſſen. Aus erſterer die vielfach beſprochenen Worte der LXX: αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν; hebr.: הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב: Es iſt hierbei vor Allem an ſich gar nicht einzuſehen, warum die LXX an die Stelle des Wortes הוא αὐτὸς ſetzten; während jenes הוא oder הִוא ſehr angemeſſen entweder auf אשה oder auf זרע ſich beziehen konnte, paßte αὐτὸς weder auf γυνὴ, noch auf σπέρμα. Philo weiß einen Grund für dieſe Erſcheinung, der, wenn man die übrigen Rückſichten im Auge hat, die die LXX auf die alexandriniſch-allegoriſche Erklärung nahmen, gar nicht unwahrſcheinlich iſt. Er ſagt leg. alleg. III. p. 93. sq.: „Das Wort αὐτὸς iſt hier der Sprache nach fehlerhaft, dem Sinne nach richtig geſetzt. Oder wie? Es bezieht ſich auf γυνή. Dieſe iſt aber nicht ein αὐτὸς, ſondern eine αὐτή. Was ſollen wir nun ſagen? Moſes geht hier

---

43) Phil. leg. alleg. III. p. 71.: ἡ γυνὴ φησιν ἣν ἔδωκας μετ' ἐμοῦ· ——— εὖ τὸ μὴ φάναι· ἡ γυνὴ ἣν ἔδωκας ἐμοί ——· οὐ γὰρ ἐμοὶ, ὡς κτῆμα, τὴν αἴσθησιν ἔδωκας, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν ἀφῆκας ἔνστον καὶ ἐλευθέραν κατά τινα τρόπον οὐχ ὑπείκουσαν τοῖς τῆς ἐμῆς διανοίας ἐπιτάγμασιν. Die Sinnlichkeit war den Alexandrinern zwar nach dem Werthe, aber nicht nach dem Einfluſſe auf den Menſchen, dem Geiſtigen ſubordinirt. Eine ſolche letztere Subordination wäre aber ſcheinbar gebilligt worden, wenn Adam (der Geiſt) die Sinnlichkeit als ihm gegeben, als ſein ihm unterworfenes Eigenthum hätte betrachten können.

von dem Weibe über auf deſſen Urheber und Oberhaupt, den νοῦς, dieſer iſt aber männlich und von ihm muß man αὐτὸς ſagen;“ u. ſ. f. und in der That war ein ſolcher Uebergang für die allegoriſche Deutung der Stelle gar ſehr erforderlich. Es hätte darin keinen Sinn gehabt, daß die Frau den Kopf der Schlange beobachten ſolle; denn die Sinnlichkeit (die Frau) war ſo weit entfernt das ſinnliche Vergnügen (die Schlange) irgend wie zu beeinträchtigen, daß ſie daſſelbe ihrer eigenſten Natur gemäß ſuchte. Es war Dieß das Werk des Geiſtes, der immer dahin ſtreben ſollte, zu bewirken, daß das ſinnliche Vergnügen nie die Oberhand über ihn gewinne, der es alſo ſtets zu beobachten hatte. Aber der Geiſt konnte und ſollte auch das ſinnliche Vergnügen nicht ganz aufheben. Sehr weiſe war daher die Wahl des Worts τηρήσει, welches gerade das ſorgfältige und argwöhniſche Beobachten ſehr angemeſſen anzeigte. Es war ihnen in Folge ihrer philoſophiſchen Anſichten nicht möglich, ein anderes Wort anzuwenden, welches das Vernichten, was in שוף lag, hervorhob. Ein anderer Ueberſetzer, der Beides nicht beobachtete, überſetzte dem Urtexte ganz entſprechend: αὐτή σου τειρήσει κεφαλήν.

Aus dem 17. V. endlich gehören hierher die W. ἐπικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου, durch welche die LXX das Hebräiſche: ארורה האדמה בעבורך wiedergeben. Abweichend und daher befremdlich iſt das בעבורך durch ἐν τοῖς ἔργοις σου überſetzt, wofür man etwa ἕνεκά σου erwartet hätte, was Aquila gibt. Die LXX konnten aber nicht ſo überſetzen, wenn ſie auf die alexandriniſchen Allegorien Rückſicht nahmen; denn weder der Geiſt noch die Sinnlichkeit war dem alexandriniſchen Philoſophen an ſich ſündlich, und ſinnlos wäre für ſie der Satz geweſen, auf welchen ſie, wenn ſie ἕνεκά σου feſtgehalten hätten, im Fortgange ihrer Allegorie gekommen wären: der Menſch wie er in der ſinnlichen Wirklichkeit vorliegt (die Erde) ſei verwünſcht wegen des Geiſtes an ſich (Adam's). Vielmehr iſt es durchgreifende, weil auch den Principien vollkommen entſprechende Lehre der Alexandriner, daß ihr erſt, inſofern ſie Wohnplatz des vernünftigen Menſchen iſt, eine hö-

here Würde zusteht. Durch die Aenderung ἐν τοῖς ἔργοις σου wurde Dem abgeholfen; denn der Fluch, der sich an den sinnlichen Menschen knüpfte, rührte eben daher, daß sich der Geist in seinen Handlungen durch das Sinnliche zur Sünde verleiten ließ. Hiermit müssen die Worte Philo's verglichen werden leg. alleg. III. p. 106.: „Die Schlange ist das Vergnügen, ein vernunftloses Auflehnen der (thierischen) Seele; sie war an sich verfluchungswürdig, indem jenes sich nur bei Schlechtern vorfindet und bei keinem Edlern. Adam ist aber der noch indifferente Geist (ὁ μέσος νοῦς), welcher sich bald schlechter bald besser darstellt; denn insofern er Geist ist, ist er weder schlecht noch edel, sondern er wandelt sich durch Tugend oder durch Laster zum Guten oder zum Schlechten um. Sehr natürlich wird er also nicht an sich verwünscht, sondern die Erde wird nur in Folge seiner Handlungen verwünscht; denn die Handlungen der Totalseele (ἡ ὅλη ψυχή, geistig-sinnliche Menschenseele), welche Moses Erde nennt, sind tadelnswerth und schuldig im Verhältnisse zu der Schlechtigkeit, mit welcher Jemand irgend Etwas thut."

So wie es nach dem bisher Mitgetheilten klar ist, daß sich bereits die LXX unter dem Adam, der Eva und der Schlange Aehnliches bezeichnet dachten, wie die spätern Alexandriner: so finden sich bei ihnen auch in Betreff einiger andern biblischen Personen Anklänge an die Charakteristik derselben im spätern alexandrinischen Geiste. Wir wollen hier nur noch auf 2 hinweisen, auf den Enos und den Noah, die Beide bei allen spätern Alexandrinern große Rollen spielen. Enos war in einem bereits früher von uns entwickelten Sinne das Symbol eines Hoffenden,[44]) Noah das eines auf seiner niedern Tugend oder Gerechtigkeit Ruhenden.[45]) Zuverlässig mit Rücksicht hierauf übersetzen die LXX die Worte Genes. IV. 26.: אז הוחל לקרא בשם יהוה durch οὗτος

44) S. Abth. 1. S. 365.

45) S. daselbst S. 367.

(dieſe Worte eben mit Bezug auf Enos) ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ mit vollſtändiger Uebergehung des Sinnes im Urtexte, den Aquila angemeſſen durch die Worte: τότε ἤρχθη τοῦ καλεῖσθαι τῷ ὀνόματι κυρίου τοῦ θεοῦ wiedergibt, [46]) und die Worte Geneſ. V. 29.: זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן־האדמה אשר אררה יהוה: durch: οὗτος (mit Bezug auf Noah) διαναπαύσει ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἔργων ἡμῶν καὶ ἀπὸ τῶν λυπῶν τῶν χειρῶν ἡμῶν καὶ ἀπὸ τῆς γῆς, ἧς κατηράσατο κύριος ὁ θεός. [47]) Wollte man behaupten, daß die pſychologiſch-charakteriſirenden Erklärungen der Alexandriner erſt auf den Grund der LXX gebildet wären und alſo letztere keineswegs erſtere berückſichtigt hätten: ſo würde man einestheils für die Abweichungen der LXX vom Urtexte die erklärenden Gründe verliehren und ſolche dann überhaupt entbehren, und anderntheils vergeſſen, daß in jenen pſychologiſchen Genealogien die Charakteriſirung dieſes oder jenes Mannes keineswegs etwas Willkührliches iſt, was ſich nach etwas Zufälligem gebildet hätte oder erklären ließe, ſondern daß vielmehr in der einmal unternommenen Ausführung der τρόπων τῆς ψυχῆς dieſe ſelbſt ein durch die Erfahrung und durch die beſondern Anſichten der Alexandriner über den Entwickelungsgang des Menſchen nothwendig Bedingtes war, wie die übrige weitere Darlegung des genealogiſchen Theils bei Philo gezeigt haben wird.

Während wir mehre andere, minder bedeutende Gegenſtände betreffende Spuren, daß die ſpätere alexandriniſch-allegoriſche Interpretation der heil. Urkunden von den LXX vorhergeſehen, beabſichtigt und befördert wurde, theils gänzlich übergehen, theils ſpäter kürzlich zuſammenſtellen werden, wollen wir jetzt noch einige berühren, die mit den bedeutendſten

---

46) Dieß führt Philo durch quod deter. pot. insid. sol. p. 180. — de Abrah. p. 350. — de praem. ac poen. p. 912. Anſpielungen darauf auch in den excerptis Theodoti (opp. Clement. Alex. Potter II. p. 982.).

47) Vergl. Philo quod deter. p. 177. — de Abrah. p. 353.

Intereſſen der alexandriniſchen Speculation auf das Innigſte verwachſen ſind.

Philo ſtellt mit den alexandriniſchen Theologen überhaupt die Behauptung auf, daß Gott mit keinem menſchlichen Namen bezeichnet werden könne. Eine Behauptung, die wir oben in ihren Gründen und in ihrer Bedeutung kennen gelernt haben. Indeß ließ er doch dabei den himmliſchen, das Tetragrammaton, ſtehen, was aber eben ein himmliſcher Name ſei, der nur von Demjenigen in den einzelnen Momenten, wo er dieſe Würde thatſächlich behaupte, ausgeſprochen werden könne und dürfe, der ſich durch die Philoſophie zu göttlichem Weſen emporgeſchwungen habe. [48]) Er beruft ſich hierbei auf Levit. XXIV. 15. f. Hier wird zu Folge der LXX folgendes Gebot gegeben: *ἄνθρωπος ὃς ἐὰν καταράσηται θεὸν ἁμαρτίαν λήψεται· ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα κυρίου θανάτῳ θανατούσθω· λίθοις λιθοβολείτω αὐτὸν πᾶσα ἡ συναγωγὴ Ἰσραήλ· ἐάν τε προσήλυτος ἐάν τε αὐτόχθων ἐν τῷ ὀνομάσαι αὐτὸν τὸ ὄνομα κυρίου τελευτάτω.* Philo merkt de vita Mos. II. p. 683. zu dieſer Stelle an, daß das Geſetz Moſis, welches das bloße Nennen Gottes für übler erkläre, als das Verwünſchen Gottes, ein ſehr weiſes ſei; „denn du haſt nicht etwa“ (er redet den Moſes an) „Dem, der die größte Frevelthat verübte, die Strafe leicht gemacht, während du heftiger mit Denen verfahren wäreſt, die auf eine verzeihlichere Weiſe ſündigten, als du gegen Den, der anſcheinend eine geringere Uebelthat vollbrachte, die höchſte Strafe, den Tod, verfügteſt. Vielmehr geſchieht hier, wie es ſcheint, nicht des erſten Gottes und Erzeugers aller Dinge Erwähnung, ſondern der Götter, die in Städten verehrt werden und dieſe ſind falſche, durch die Künſte der Mahler und Bildhauer gefertigte. — — — Es war jedoch nothwendig zu verhindern, daß ſelbſt dieſe nicht verwünſcht würden, damit ſich kein Schüler des Moſes etwa gewöhne, den Namen Gottes überhaupt gering zu achten, da

48) S. Abth. 1. S. 140. f. und S. 148. ff.

dieſe Benennung doch ſtets des größten Vorzugs und der tiefſten Verehrung werth iſt. Sollte nun aber Jemand — ich ſage nicht ſchmähen den Herrn der Menſchen und Götter, ſondern es auch nur — wagen ſeinen Namen zu unpaſſender Zeit zu nennen, der mag den Tod als Strafe erwarten.“ Eine Vergleichung dieſer Erklärung, die auch Joſephus in ähnlicher Weiſe gibt, [49]) mit den oben angeführten Worten der LXX und dieſer hinwiederum mit dem Urtexte laſſen es nicht zweifelhaft bleiben, daß die LXX gerade auch dieſen Sinn feſthielten, [50]) und ſo nicht etwa erſt ein Mißverſtändniß derſelben von Seiten Späterer die Lehre herbeigeführt habe, daß der Name des Urweſens aller Dinge für Menſchen, wie ſie gewöhnlich ſind, völlig unausſprechbar ſein müſſe. Denn vorerſt würden, wenn man jene Erklärung nicht anwendete, die Worte der LXX allen vernünftigen Sinnes ermangeln und den Unverſtand unwiderruflich durch ein moſaiſches Geſetz geheiligt werden laſſen, daß Der, der Gott verwünſche als geringerer Verbrecher geachtet werden ſolle, als Der, welcher Gott auch nur nenne und dann iſt es auch aus der Abweichung vom Sinne des Urtextes [51]) klar, daß die Ueberſetzer einen beſondern Sinn erzielten. Letzterer gibt nämlich anſtatt der Worte:

---

49) Jos. cont. Ap. II. 39. Er läßt hier den Moſes auch die Blasphemie gegen fremde Götter verbieten; er findet jedoch in dieſer Stelle auch ein Geſetz gegen eine Blasphemie des höchſten Gottes ſ. Ant. IV. 8. §§. 6. 10.

50) Auch Exod. XXII. 28. (27.) ſchieben die LXX das Verbot fremde Götter nicht zu ſchmähen unter, indem ſie an der Stelle von אלהים לא תקלל die Worte geben: θεοὺς οὐ κακολογήσεις, was, eben ſchon im Vergleiche mit unſrer Stelle ungleich wahrſcheinlicher von den fremden Göttern zu verſtehen iſt, als von den Prieſtern, welches Letztere die Constitt. apostoll. II. 31. (Cot.-Clar. I. 243.) in Polemik gegen die erſte Erklärung behaupten und von Origenes Comment. zu Pſ. 136. vertheidigt wird.

51) Der, wenn ſchon נקב auch ſchlechthin: nennen bezeichnen kann (Jes. LXII. 2.), doch durch den Zuſammenhang wie durch den gewöhnlichen Gebrauch dieſes Wortes an die Hand gegeben iſt.

ὀνομάζων ὄνομα κυρίου und ἐν τῷ ὀνομάσαι αὐτὸν τὸ ὄνομα κυρίου: יהוה נקב שם und: בנקבו שם. Vom Nennen Gottes iſt in ihnen gar nicht die Rede, ſondern vom Läſtern des Namens Gottes, was eine andere Ueberſetzung durch die Worte ὃς ἂν λοιδορήσει ausdrückte, die ſich dann auch dem Rande der Coislinianiſchen Handſchrift des Heptateuchs beigeſchrieben finden. [52]) Aquila ſtimmt hier dem Sinne nach mit den LXX überein, wie aus der lateiniſchen Ueberſetzung derſelben, die Montfaucon (zu unſrer Stelle) mittheilt, erhellt: Vir quando blasphemaverit Deum suum (auch dieſes suum könnte wenigſtens von falſchen Göttern verſtanden werden) et acceperit iniquitatem sibi; et denominans nomen Dei morte morietur. Die vorgefaßte Lehre von der Unnennbarkeit des heil. Namens Gottes, die ſich nicht allein auf die alexandriniſchen Juden beſchränkte, ſondern, wenn ſie auch von ihnen ausging, doch bei den übrigen Eingang gefunden hatte, trug auch bei ihm einmal, wie bei den LXX Dieß ſo oft in ähnlichen Dingen der Fall war, über die Treue den Sieg davon.

Für die entſprechendſten Worte, durch welche Gott bezeichnet werden könnte, hielt Philo, wie wir oben ſahen, [53]) die zwei ὁ ὤν und τὸ ὄν, eben weil ſie keine irgend Etwas beſtimmende Namen ſeien, ſondern nur anzeigten, was vom Menſchen in Betreff Gottes überhaupt erkannt werden könne, nämlich daß er ſei, ohne auch noch Etwas hinzuzufügen, was er nun ſei. Nichts war natürlicher, als daß er und die chriſtlichen Alexandriner, bei welchen dieſe Lehre nicht minder als bei Philo mit den innerſten Intereſſen der Speculation verwachſen war, ſich zu wiederholten Malen auf die Stelle Exod. III. 14. beriefen, wo Gott auf die Frage des Moſes, mit welchem Namen er ihn bei den Kindern Iſrael benennen ſolle, nach den LXX antwortet: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν· καὶ εἶπεν· οὕτως ἐρεῖς

52) Vergl. Montfauc. append. ad Hexapl. Levit. T. I. p. 689.
53) S. Abth. I. S. 140.

τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ· ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς;[54]) denn in dieſen Worten war anſcheinend von der höchſten Auctorität Gottes ſelbſt, dieſe Bezeichnung, welche ſie philoſophiſch als die entſprechende anerkannten, gegeben. Fragen wir aber weiter, mit welchem Rechte die LXX als Ueberſetzer gerade dieſe Worte gewählt haben: ſo möchte Dieß nichts weniger als klar ſein. Die Worte des Urtextes lauten bekanntlich: אהיה אשר אהיה ויאמר כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני: Die Ueberſetzung der erſtern Worte, wenn ſie wörtlich genau hätte ſein ſollen, konnte nicht anders fallen, als ſie Aquila und Theodotion geben: ἔσομαι (ὃς ſcheint zu fehlen) ἔσομαι. Geſetzt aber auch, daß ein minder genauer Ueberſetzer ἐγώ εἰμι ὁ ὤν noch ohne Nebenſinn ſchreiben konnte, d. h. noch ohne ein beſonderes Gewicht darauf zu legen, daß Gott als der nur Seiende bezeichnet werde: ſo können wir uns doch der Annahme bei der offenbar willkührlichen Ueberſetzung des zweiten אהיה durch ὁ ὤν (ἀπέσταλκέ με) unmöglich erwehren und müſſen den Grund dieſer Faſſung, da er nicht im Urtexte liegt, in der beſondern Anſicht der Ueberſetzer ſuchen. Dieſe Annahme wird zur Gewißheit, wenn wir bemerken, daß auch die folgenden mit den vorhergehenden eng zuſammenhangenden Worte des Exodus, in welchen Gott dem Moſes ferner in den Mund legt, was er zu ſeinen Stammgenoſſen reden ſolle, von den LXX in der ſpätern alexandriniſchen Weiſe verſtanden und angewandt worden ſind. Die Worte ſind: κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακὼβ ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς· τοῦτό μου ἐστὶν ὄνομα αἰώνιον καὶ μνημόσυνον γενεῶν γενεαῖς. Philo de nomin. mutat. p. 1046. deutet dieſe Stelle ſo: Gott habe zuerſt auf die Frage des Moſes nach ſeinem Namen dieſen belehrt, daß er gar keinen menſchlichen Namen habe, daß ihm nur das Sein und

---

54) Vergl. Phil. de somn. I. p. 599. — de vit. Mos. I. p. 614. — Clem. Alexandr. Paedag. I. p. 118.

nicht das benannt Werden zuſtehe. Um aber dem menſchlichen Geſchlechte nicht überhaupt alle Benennung des Vollkommenſten zu entziehen, habe er ihm eine nicht vollkommen entſprechende verwilligt, deren es ſich als einer eigentlichen bedienen möchte, nämlich eben die: κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων; habe aber den Moſes noch ausdrücklich darauf aufmerkſam gemacht, daß dieſer Name nur ein weltlicher (αἰώνιον) das Gedächtniß des Göttlichen bei geſchaffenen Weſen erhaltender (μνημόσυμον — γενεαῖς), kein über Welt und menſchliche Bedürfniſſe hinaus auch für die ungezeugten Weſen gültiger Name ſei. Philo glaubte demnach an dieſer Stelle die philoſophiſch reine Lehre neben den Vorſchriften aufgezeichnet, wie dieſe zum Behufe der größern Mehrzahl modificirt werden müſſe.[55]) Die hier auf ſo eigenthümliche Weiſe erklärten Worte ὄνομα αἰώνιον — μνημόσυμον — γενεαῖς laſſen nun zwar möglicher Weiſe auch den einfachen Sinn zu, der im hebräiſchen Originale liegt: Der Name Gott Abraham's, Iſaak's und Jakob's iſt mein ewiger Name (der ſich niemals wandeln wird), bei ihm wird man ſich mein erinnern von Geſchlecht zu Geſchlecht. Allein da ſich die LXX wirklich des Namens enthielten, der nach alexandriniſcher Vorſtellung für unausſprechbar erklärt ward, und ſich der andern durchgängig bedienten, die nach ebenderſelben als von Gott a. a. O. zugelaſſen und gültig ſtellvertretend angeſehen wurden; ſie ſich alſo dieſe Stelle in ihrer alexandriniſchen Deutung zum Geſetze machten: ſo liegt es klar vor, daß ihnen dieſe Deutung ſelbſt bekannt und genehm geweſen ſei.

Die Folgerung, die wir aus der Geſtaltung der letzterwähnten Stelle unter den Händen der LXX ziehen durften, daß nämlich dieſe bereits, wie die ſpätern alexandriniſch-philoſophiſchen Juden, annahmen, der eigentlich-göttliche Name des Urweſens ſei für den Menſchen, wie er in ſeiner gewöhnlichen Wirklichkeit vorliegt, unerfaßlich und unausſprechbar;

---

55) Alſo in göttlicher Accommodation ſ. Abth. 1. S. 148. ff.

es habe dieß aber um der menſchlichen Schwachheit willen einen menſchlich-bezeichnenden Namen von ihm zu gebrauchen erlaubt, während doch der Menſch keinerlei Beſchaffenheit deſſelben (die Unterlage jeden Namens) zu erkennen vermöge, ſondern bloß wahrnehmen könne, daß es ſei; — dieſe Folgerung, ſage ich, ſcheint auf eine andere Stelle der LXX ein bedeutendes Licht zu werfen. Exod. VI. 3. (2.) finden ſich im Urtexte die Worte: וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי יהוה לא נודעתי להם: Bei der Ueberſetzung dieſer Stelle mußten die LXX in Folge ihrer national-philoſophiſchen Anſichten in Verlegenheit gerathen. Wenn der Urtext Gott zu Moſes ſprechen ließ, daß er ſich den Vätern nicht unter dem Namen Jehovah geoffenbart habe: ſo hätten die LXX, wenn ſie Dieß wirklich hätten übertragen wollen, ja eben dieſen heil. Namen wiedergeben müſſen, der nur den Geweihteſten offenbar und von dieſen nur in den heiligſten Stunden genannt und verſtanden werden mochte. Und wollten ſie an die Stelle jenes heil. Namens, wie es ſonſt wol nach Anleitung von Exod. III. 14. geſchah, das *αἰώνιον* und *μνημόσυνον ὄνομα*: *κύριος* nennen: ſo ging der ganze Sinn der Stelle unter; denn unter dieſem Namen hatte ſich ja Gott den Vätern geoffenbart, was doch dann hier geläugnet worden wäre. Philo der die Stelle in ſ. B. de nomin. mutat. p. 1046. wiedergibt, hilft ſich ſo, daß er überſetzt: *τὸ ὄνομά μου τὸ κύριον οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς* und auf ſolche Art entſprach die Stelle trefflich den philoſophiſchen Anſichten der Alexandriner und dem Sinne, den ſie in dieſer Stelle finden mußten; denn das *ὄνομα τὸ κύριον* war ja eben der Name Jehovah, der aber doch hierbei umgangen, nämlich umſchrieben ward. Hieraus ergibt ſich zur Gnüge, wie Mangey den Ideengang ſeines Philo auch nicht von fern ahnete, als er zu dieſer Stelle die Bemerkung niederſchrieb: Ex Philonis argumento malim scribere *κύριος*. Ich möchte ſogar kaum daran zweifeln, daß in den LXX ſelbſt, bei denen jetzt die Worte im gewöhnlichen Texte *καὶ τὸ ὄνομά μου· κύριος οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς* lauten, anſtatt *κύριος*, *τὸ κύριον* geleſen wer-

den müſſe, da die Worte τὸ ὄνομά μου κύριος, wo denn doch erſt die Alexandriner mit Rückſicht auf ihr Dogma anſtatt Jehovah κύριος geſchrieben hätten, doch wieder auf der andern Seite gar keinen Sinn für ſie gehabt hätten, auch Nichts erklärlicher iſt, als wie die Abſchreiber, welche tauſendmal für Jehovah κύριος geſetzt ſahen, auch hier das κύριον in κύριος umwandelten und dann auch natürlich den Artikel hinweglieſſen, der Umſtände völlig unkundig die gerade hier eine Veränderung veranlaſſen mußten.[56]) — Uebrigens kann es auch wol keinem Zweifel unterworfen ſein, daß die LXX, indem ſie die den letzterwähnten vorausgehenden Worte ſo überſetzten: καὶ ὤφθην πρὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ, θεὸς ὢν αὐτῶν, und dieſe Offenbarungsweiſe der andern entgegenſetzten, in welcher Gott ſein κύριον ὄνομα mitgetheilt habe, im Geiſte der Alexandriner eben darauf ein Gewicht legten, daß ſich Gott als der nur ſeiende Gott den Vätern geoffenbart habe. Im Urtexte bereits lag der den Alexandrinern ſo wichtige Gegenſatz einer doppelten göttlichen Offenbarung, der einen für den gewöhnlichen Kreis der Menſchen, die ſich bloß zur Ueberzeugung vom Daſein eines Göttlichen erheben konnten, aber von deſſen wahrer Göttlichkeit keine Ahnung hatten, und der andern, für die ſelbſt zu göttlicher Würde Erhobenen, welche Gott ſchauten, wie er iſt, zu nahe, um nicht die vollendete Uebereinſtimmung beider auf einige Koſten der Treue zu erkaufen; denn freilich ſtand von einem θεὸς ὤν Nichts im Urtexte. In dieſem leſen wir vielmehr אל שדי, welches die LXX gewöhnlich durch θεὸς παντοκράτωρ wiedergeben. Nur kurz erwähne ich noch beim Schluſſe dieſer Unterſuchung über den göttlichen Namen bei den LXX, daß in der Ueberſetzung

---

56) Man müßte denn vielleicht κυρίως leſen, wo dann im Ganzen derſelbe Sinn bliebe. Auch bei der Lesart eines Pariſer Codex (des ehemal. Colbert. Holmes 118.) κύριος ὤν würde die Schwierigkeit ſchwinden und der Sinn dieſer ſein: „Ich habe ihnen meinen Namen nicht offenbart, da ich ihnen (Dieß aus dem Gegenſatze zu ſuppliren) Herr bin“.

des Jeremias bisweilen der ὁ ὤν ohne Veranlaſſung des Urtextes erſcheint, vergl. XIV. 13. und XXXIX. (XXXII.) 17. Beide Male ſteht im Urtexte: אהה אדני יהוה und in der Ueberſetzung ὁ ὢν κύριος.

Die Baſis, auf welcher die nothwendige Namensloſigkeit Gottes bei den Alexandrinern ruhte und von welcher aus betrachtet ſie erſt eigentliche Bedeutung erhielt, war die vollſtändige Eigenſchaftsloſigkeit des göttlichen Urweſens, welche ſie theils in die innigſte Verbindung mit deſſen höchſter Vollkommenheit ſetzten, theils bereits in dem Begriffe eines Urweſens, eines Urhebers aller Eigenſchaft und alles Vorhandenen enthalten glaubten. [57]) Nichts iſt mithin natürlicher, ja, nach dem früher Mitgetheilten ſicherer im Voraus zu erwarten, als daß auch dieſe Eigenthümlichkeit ſich bei unſern LXX wiederfinden werde, ohne welche jene eines eigentlichen Sinnes entbehrt haben würde. Und fürwahr ſpricht auch ſie ſich in ihrer Ueberſetzung vernehmlich genug aus.

Es leuchtet hierbei von ſelbſt ein, wie ſehr beläſtigend für die orthodoxen Alexandriner, die mit der ängſtlichſten Religioſität über der Auctorität ihrer heil. Schriften wachten, und doch vermöge ihres philoſophiſchen Standpunktes Gott ſo ſehr über alles Irdiſche erhaben glaubten, daß ſie ihm keine Prädicate, auch nicht die, welche den Menſchen ſonſt am heiligſten ſind, beizulegen wagten, Stellen ihrer heiligen Bücher geweſen ſein mögen, in welchen dieſe das göttliche Weſen dem gewöhnlichen menſchlichen Sein und Wirken ſo nahe zu ſtellen ſchienen, daß ſelbſt zuweilen Eigenſchaften, über welche ſich der gute Menſch gern erheben mochte und zum Theil wirklich erhob, auf daſſelbe übergetragen waren. Bei der Nothwendigkeit auf eine Ausgleichung zu ſinnen hatte der zur Behauptung ſeiner eigenſinnigſten Anſichten gar oft wunderbarlich-reich erfinderiſche menſchliche Verſtand allerdings ſchon manche Mittel ihnen an die Hand geboten. Sie hatten eine allegoriſche Interpretations-

57) S. Abth. 1. S. 121. ff.

tionsweiſe aufgeſtellt und nach Kräften gerechtfertigt und da dieſe allein jene Differenz vollkommen zu heben unvermögend war, zu einem doppelten Lehrtypus gegriffen, deſſen ſich die heiligen Bücher bedienten, des einen zur eigentlichen Belehrung über die wahre Philoſophie, des andern zur Empfehlung derſelben bei der größern für jenen vorerſt noch unempfänglichen Menge. [58]) Indeß half doch offenbar auch dieſe Unterſcheidung dem Anſtoße nur unvollkommen ab. Mochte man auch im Allgemeinen der Anſicht ſein, daß Herablaſſung des ſich offenbarenden Gottes zu der niedern Einſicht der größern Menge nicht nur zuläſſig, ſondern auch wünſchenswerth ſei: ſo wäre doch hier und da eine ſolche vielleicht weniger nothwendig geweſen, auch war die eine menſchliche Vorſtellung von Gott doch immer edler als die andere und nicht eben unverſtändlicher. Wer hätte nicht wünſchen ſollen, daß in den heil. Urkunden dieſe mit jener vertauſcht ſei?

Von dieſem Standpunkte aus iſt die Stellung der alexandriniſchen LXX gegen die zahlreichen Anthropomorphien und Anthropopathien zu erklären, welche ſich in den zu überſetzenden heil. Büchern fanden. Sehr viele laſſen ſie völlig unberührt; denn Annahme einer Allegorie oder eines doppelten Lehrtypus konnte ja das Anſtößige entfernen. Mehre ändern ſie, einige von ihnen, wenigſtens einige Ueberſetzer conſtant, weil ſie unter allen Verhältniſſen (ſelbſt in der Allegorie oder dem doppelten Typus) mit entſprechendern, dem göttlichen Weſen würdigern und dennoch gleich belehrenden, vertauſcht werden zu können ſchienen; andere nicht beſtändig, ſo daß in ihnen mehr Willkühr oder ein augenblickliches Mißbehagen, als eine beſtimmte Abneigung aus Grundſatz geherrſcht zu haben ſcheint.

Als beſonders unwürdig ſcheinen es namentlich die Ueberſetzer des Pentateuchs betrachtet zu haben, wenn von Gott im Urtexte geſagt ward, daß er Etwas bereue.

58) S. Abth. 1. S. 47. ff.

Nichts ist bei der Annahme, daß sie bereits in die alexandrinische Weisheit eingeweiht waren, die uns die Folgezeit näher kennen lehrt, natürlicher, als Dieses. Es bedarf, um sich hiervon überzeugt zu halten, nur einer sehr oberflächlichen Bekanntschaft mit dem Geiste jener Weisheit, die zunächst all ihr Streben darauf richtete, nachzuweisen, wie die höchste Einheit (das ihnen von Griechenland überwiesene Ideal aller Vollkommenheit) und die höchste (von ihnen sowol an sich, als auch als in der Schrift gegeben im Voraus angenommene) Vollkommenheit des göttlichen Wesens in wechselseitig sich bestimmendem Verhältnisse bereits im Begriffe des Ersten gegeben sei. Jede Annahme einer Mehrheit und mithin auch jede Annahme eines Wechsels in Gott, die sich von ersterer nicht trennen ließ, betrachtete sie als den gefährlichsten Irrthum, der an der Wurzel nage, welche Lebenskraft und Lebensfülle in alle Zweige ihrer Speculation verbreiten sollte. [59]) Ging ja schon jedes edlern und größern Mannes Streben dahin, sich in allen Verhältnissen des Lebens möglichst gleich zu bleiben; wie hätte in Gott eine Reue Statt finden mögen, bei welcher er sich nicht nur geändert, sondern seinen frühern Zustand wenigstens als einen unvollkommenen bezeichnet hätte? In diesem Falle, wo sich ihrer Ansicht gemäß die Herablassung zur Schwäche des Menschen bis zu offenbar unwürdigen Meinungen über Gott ausgedehnt haben würde, mochte den Uebersetzern wenigstens des Pentateuchs diese keinen hinreichenden Entschuldigungsgrund darzubieten scheinen; und sie erlaubten sich es dann die Worte, in welchen denn doch von einer göttlichen Reue die Rede war, nach ihrer Ansicht zu ändern. [60])

Hierher gehört die Stelle:

Genes. VI. 6. 7.: וירחם יהוה כי־עשה את־האדם בארץ ויתעצב אל־לבו ויאמר יהוה אמחה את־האדם — — כי נחמתי

59) S. Abth. 1. S. 120. ff.

60) Auf diese Abweichungen wegen einer göttlichen Reue hat Michaelis in der angeführten Commentation fast ausschließlich Rücksicht genommen.

כי עשיתם: (Der Plural iſt gebraucht, weil mehres Andere, hier Weggelaſſene, vorausgeht.)

Es iſt klar, daß es nach dieſen Worten Gott gereut und geſchmerzt haben ſolle, Menſchen geſchaffen zu haben. Darum geſtalteten ſich aber auch die Worte bei den LXX ganz anders. Sie lauten: καὶ ἐνεθυμήθη ὁ θεὸς, ὅτι ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς καὶ διενοήθη, καὶ εἶπεν ὁ θεός· ἀπαλείψω τὸν ἄνθρωπον κ. τ. λ., ὅτι ἐθυμώθην ὅτι ἐποίησε αὐτούς. Den Sinn dieſer Worte erklärt uns Philo qd. Deus sit immut. p. 296. gewiß ganz im Geiſte der LXX: „Gott ſah, daß ſich die Bosheit der Menſchen auf Erden vermehrte — — und (ohne ſich darüber zu verwundern) nahm er es zu Herzen und bedachte, daß er Menſchen (d. h. unvollkommene und freie Weſen) geſchaffen habe und ſprach: „„Ich bin eifrig geweſen, als ich ſie geſchaffen habe““.[61]) Hierdurch ward freilich keineswegs alles Menſchliche von Gott entfernt, aber Dieß beabſichtigten auch weder die LXX noch die Alexandriner überhaupt. Indeß lag doch nun in den Worten keine Mißbilligung Gottes in Betreff Deſſen, was er früher ſelbſt gethan, keine Reue. Gott ſagte, daß er die Menſchen als er eifrig, oder auch zornig geweſen ſei, geſchaffen habe, hiermit war aber noch nicht ausgeſprochen, daß er jenen Zorn oder dieſe Schöpfung bereue. Nur der frühere Grund, weßwegen er Menſchen geſchaffen hatte, nämlich ſein Unwille, und mit ihm die Urſache, warum Menſchen überhaupt vorhanden ſeien, war vorübergegangen. Sehr verſtändig gewählt war bei dieſer Ueberſetzung, welcher nun einmal eine Aenderung nothwendig ſchien, das Wort ἐνεθυμήθη an der Stelle des Worts ינחם, um dem Urtexte ſo treu zu bleiben, als es die Nothwendigkeit den in ihm vorliegenden anſtößigen Sinn zu entfernen nur immer erlaubte. Da es ganz unſerm „zu Herzen nehmen“ entſpricht: ſo war hiermit der weitere

61) Vergl. auch quaest. in Exod. lib. 2. (Fragm. Mang. T. II. p. 669.).

Begriff bezeichnet, unter den ſich zwar auch die Reue bringen ließ, [62]) der aber doch zugleich auch jedes Ueberlegen andeuten konnte und mithin die Erklärung offen ließ, die Philo von dieſer Stelle gab; und das eigentliche entſprechende Wort μετανοεῖν oder μεταμέλεσθαι, welches letztere Aquila an dieſer Stelle gibt und auch die Interpreten des Pentateuchs, wenn es nicht Gott betrifft, an der Stelle des נחם gebrauchen, [63]) war vermieden. Weniger mild war die Aenderung des יחשב in διενοήθη; indeß ein ähnlich-bedeutendes Wort war für den Sinn, der in die Stelle kommen ſollte, nicht zu entbehren und dieß konnte ſich nicht leicht ſehr nahe an den Urtext halten. Gleiche Nothwendigkeit veranlaßte ſie endlich ἐθυμώθη zu ſchreiben, was freilich eben ſo wenig mit נהברתי übereinkam. Ich habe übrigens hier ohne Bedenken ἐθυμώθη aufgenommen, obſchon eine große Anzahl Auctoritäten und der textus receptus ἐνεθυμήθη gibt. Allein auch ἐθυμώθη wird von ſehr alten und wichtigen Zeugniſſen getragen [64]) und

---

62) Deßwegen entging die Stelle auch in dieſer Geſtalt noch nicht aller Benutzung von Seiten Derer, die in ſpäter gnoſtiſch-antijüdiſchem Geiſte aus den heil. Schriften der Juden gern nachweiſen wollten, wie wenig göttlich der Gott dieſer ſei; ſ. Simon in den pſeudoclement. Homilien III. §. 39. (edit. Cot.-Cler. I. p. 643.): τῷ (ſo zu ſchreiben nicht τὸ) γέγραφθαι ὅτι ἐνεθυμήθη ὁ θεὸς ὅτι ἐποίησεν τὸν ἄνθρωπον καὶ μετανοεῖ καὶ ἀγνοεῖ· τὸ γὰρ ἐνεθυμήθη σκέψις ἐστὶ ἢ (nicht ἡ) τις δὲ ἀγνοίαν ὧν βούλεται τὸ τέλος ἀκριβῶσαι θέλει, ἢ ἐπὶ τῷ μὴ κατὰ γνώμην ἀποβάντι μεταμεληθέντι. Daſſelbe kehrt wieder de gest. Petri (edit. Cot.-Cler. I. p. 761.) §. 37. Es lehrt dieß Beiſpiel hinreichend, wie nothwendig dergleichen Aenderungen in der Ueberſetzung für die Juden ſcheinen mochten, auch ſchon nur von dem Standpunkte aus angeſehen, daß dieſe es allen wiſſenſchaftlich Gebildeten der damaligen Zeit möglich machte, ſich zu Beurtheilern ihres Geſetzes aufzuwerfen.

63) Vergl. z. B. Exod. XIII. 17.

64) So las Philo qd. D. sit immutab. p. 303. gewiß ἐθυμώθη, indem ſich ſeine ganze Erklärung um dieß Wort dreht und ſelbſt Mangey, der, wenn der textus sacer nicht recht mit den aus ihm angeführten Worten ſtimmen will, gemeiniglich

außerdem, daß Nichts begreiflicher ist, als wie sich an die Stelle des ἐθυμώθη ἐνεθυμήθη verlaufen konnte, da die LXX das Wort נחם kurz zuvor durch ἐνθυμεῖσθαι übertrugen, während der Variante ἐθυμώθη alle Erklärung mangeln würde, spricht auch eben jener alexandrinisirende Sinn für uns. Denn würde wirklich ἐνεθυμήθη gelesen: so läge hier das offenbare Geständniß einer göttlichen Reue vor und alle Gründe, warum überhaupt an dieser Stelle eine Veränderung des Urtextes unternommen worden sei, würden verschwinden. Der Sinn der Stelle könnte nämlich dann kein anderer sein als dieser: Gott sprach: Ich will die Menschen vertilgen, weil ich es mir überlegt habe (und dadurch zu anderer Ansicht als früher gekommen bin). [65]) Noch gehört hierher Exod. XXXII. 12. 14. Moses bittet Gott, den Götzendienst der Israeliten nicht so sehr hart zu bestrafen und fügt hinzu: שוב מחרון אפך והנחם על־הרעה לעמך: Und der Erfolg וינחם יי: In den Worten, durch welche die LXX die Bitte wiedergeben ist die Aenderung leicht, obschon sichtbar: *παῦσαι τῆς ὀργῆς τοῦ θυμοῦ σου, ἵλεως γενοῦ ἐπὶ τῇ κακίᾳ τοῦ λαοῦ σου· — καὶ ἱλάσθη κύριος περιποιῆσαι τὸν λαὸν αὐτοῦ.*

Nicht so streng hierin in ihren dogmatischen Rücksichten, oder, wenn man will, strenger gegen ihre Pflichten als solche,

---

auf Seiten des erstern ist, hält sich überzeugt (opp. Phil. T. I. p. 280.), daß Philo ἐθυμώθη gelesen habe. Die Collation des sehr wichtigen alexandrinischen Codex durch Ernst Grabe hat ἐθυμώθη gegeben, wie daraus hervorgeht, daß sich dieses Wort in dieser Ausgabe der LXX (Oxon. 1707—20. 4 Voll. fol.) findet, die nur jenen Codex wiedergeben soll. Andere alte Auctoritäten s. bei Holmes zu unsrer St. Dieser berichtet zugleich, daß in mehren Handschriften auch das offenbar unrichtige μετεμελήθην aus dem Aquila und dem Hebräischen sich eingeschlichen habe.

65) Michaelis durchschaute nicht ganz den Zweck der LXX, nahm auch auf sehr bedeutende alte Auctoritäten keine Rücksicht, als er ἐνεθυμήθην gelesen wissen wollte. Seine Gründe für diese Lesart (a. a. O. S. 257.) überzeugen nicht.

ſind dagegen die Ueberſetzer der übrigen heil. Bücher, die nicht leicht durch die alexandriniſche Anſicht, daß in Gott keine Reue fallen könne, bewogen wurden, den Sinn des Urtextes zu verwandeln, wenn dieſer von einer ſolchen ſprach. Als einzelne Beiſpiele aus vielen ſind zu vergleichen: Jerem. XVIII. 8. wo ganz ähnliche Worte, wie die eben aus dem Exodus XXXII. entnommenen ſich von Gott finden נחמתי על הרעה, die von den LXX ganz wörtlich überſetzt ſind: *καὶ μετανοήσω περὶ τῶν κακῶν*, ſo auch Jon. III. 10.: וינחם האלהים על הרעה, griech.: *καὶ μετενόησεν ὁ θεὸς ἐπὶ τῇ κακίᾳ*, und um das auffallendſte anzuführen 1. Könige (Samuel.) XV. 35. die Worte וייהוה נחם כי־המליך את שאול ganz wörtlich überſetzt: *καὶ κύριος μετεμελήθη, ὅτι ἐβασίλευσε τὸν Σαούλ*, ob ſchon in dieſem Kapit. V. 29. gelehrt worden war, daß Gott *οὐκ ἀποστρέψει οὐδὲ μετανοήσει, ὅτι οὐχ ὡς ἄνθρωπός ἐστι τοῦ μετανοῆσαι αὐτός.*

Gleichfalls öfter wiederkehrend umgangen iſt es, wenn die 70 Dolmetſcher dem Urtexte nachzuerzählen hatten, daß Jemand mit leiblichen Augen Gott wahrgenommen habe. Eine ſolche das Göttliche ſo ganz in menſchliche Nähe und Berührung bringende Erſcheinung Gottes war den Alexandrinern natürlich in alle Wege ein Gräuel. Gott hätte ſelbſt ein ſinnliches Weſen ſein müſſen, um ſinnlich wahrgenommen werden zu können, und jedes Sinnliche war ihnen eben nur durch den Zuſammentritt zweier Entgegengeſetzten, eines Materialen und eines göttlichen Intelligenten, eines an ſich Unvollkommenen und eines an ſich Allervollkommenſten denkbar. Ein ſinnlich-höchſter Gott hatte für ſie eben ſo keinen Sinn, als es blasphemiſch war, einen ſolchen zu nennen, da er als ſolcher hätte unvollkommen ſein müſſen. Das Urpoſtulat aller alexandriniſchen Theologie hätte ſonach zurücktreten müſſen und die ganze ſpeculative Richtung derſelben ihren innern Halt verlohren. Es iſt darum eben ſo erklärlich, daß die LXX, wenn ſie bereits die Farben der ſpätern alexandriniſch-jüdiſchen Philoſophie trugen, Aeußerungen, die auf eine ſinnliche Wahrnehmung Gottes hinzielten, zu verwiſchen ſuchten, als es eben

dieſes Bemühen belegt, daß ſie ſchon in ähnliche Einſichten eingeweiht waren. Indeſſen iſt es wohl zu bemerken, daß denn doch auch keineswegs alle Stellen dieſer Art umgangen ſind, vielmehr der Urtext auch in dieſem Falle weit öfter treu wiedergegeben iſt, als es Gfrörer [66]) meint, obſchon doch auch wieder dieſe Aenderungen viel zu conſtant und auffällig ſind, als daß man den Grund derſelben in einem bloßen Zufalle ſuchen dürfte. Es würde auch unmöglich geweſen ſein, ohne die weſentlichſte Umſchmelzung der Schrift z. B. der erſten Kapitel der Geneſis jenes Erſcheinen aus dieſer ganz zu entfernen. Die nachfolgenden Stellen werden uns lehren, daß Dieß beſonders an denjenigen Orten geſchah, wo ein körperliches geſehen Werden Gottes irgend wie beſonders hervorgehoben und hierdurch eine andere Erklärung erſchwert war.

Als Beweisſtellen zu dem Geſagten kommen folgende vornehmlich in Betracht:

---

66) Gfrörer a. a. O. I. 2. S. 8. ff. beſchränkt den Alexandrinismus der LXX überhaupt faſt nur auf die in dieſen Abweichungen ausgeſprochene Ueberzeugung derſelben, daß Gott nicht ſichtbar angeſchaut werden könne. (Er führt außerdem nur noch 2 Stellen an Jes. IX. 6. Ps. CX. 3., in welchen der Meſſias als eine vorweltliche göttliche Natur bezeichnet ſein ſoll) und meint (S. 14.), daß nur 12 Stellen in den Büchern des A. T. gefunden würden, in denen ein Schauen Gottes (richtiger leibliches Sehen Gottes; denn geiſtiges Schauen deſſelben vermieden die Alexandriner niemals, es wurde dieß im Gegentheile als das höchſte Ziel des Philoſophirens, ja, des Lebens von ihnen betrachtet, ſ. Abth. 1. S. 142. ff., und von den LXX ſogar in einzelne Stellen der heil. Schrift übergetragen, von denen ſpäter) vorkomme, von denen 8 durch die LXX abſichtlich verändert ſeien, um die Sichtbarkeit Gottes zu entfernen, der 4 übrigen Ausſprüche urſprünglicher Sinn aber beibehalten worden wäre, weil ſie die Möglichkeit Gott zu ſehen nicht nothwendig enthielten. Als kleine Nachleſe, die ſich bedeutend vermehren ließe, vergl. man Job. XLII. 5. Jes. VI. 5. (Es iſt kaum glaublich, daß Gfrörer dieſe Stellen überſehen konnte, da er auf VI. 2. Rückſicht nahm) LXIV. 4. Jer. XXXVIII. (XXXI.) 3. u. a. m.

Exodus XXIV. 10. 11. Moſes, Aaron, Nadab, Abihu und die 70 Aelteſten Iſraels ſteigen auf den Berg Sinai: ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר ואל־אצילי בני ישראל לא שלח ידו ויחזו את־האלהים ויאכלו וישתו: Wörtlich: „Und ſie ſahen den Gott Iſraels und unter ſeinen Füßen ein Werk von der Klarheit des Sapphirs, ſo rein wie der Himmel ſelbſt. Und an die Auserwählten der Kinder Iſraels legte er ſeine Hand nicht und ſie ſahen Gott und aßen und tranken.“ Allerdings eine Stelle, in der es faſt zu doctrinal vorausgeſetzt ward, daß Gott mit leiblichen Augen ſinnlich wahrgenommen werden könne. So Etwas konnte nur ein Aquila wörtlich-gläubig hinnehmen,[67]) der dieſe Stelle ſo weit wir ſeine Ueberſetzung kennen treulich wiedergibt: καὶ εἶδον τὸν θεὸν Ἰσραήλ. Was Symmachus dadurch unanſtößig zu machen ſuchte, daß er ὁράματι hinzuſetzte und die ganze Sache ſonach in eine Viſion verwandelte, umgingen die LXX durch eine andere offenbar auch abſichtliche Aenderung. Sie ſetzten anſtatt Gottes, den jene Männer geſchaut haben ſollten, τὸν τόπον, οὗ ἑστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ; eine Aenderung, die wir erſt dann in ihrem wahren Sinne ergreifen, wenn wir uns erinnern, daß nach den Regeln der allegoriſchen Interpretation das Wort: „Ort“ Daſſelbe wie „Logos“ bedeuten konnte, wie Philo ausdrücklich gerade bei Erklärung dieſer Stelle berichtet de somn. I. p. 574.[68])

Aehnlich iſt Numer. XII. 8., wo Gott die Vorzüge erwähnt, durch welche er den Moſes ausgezeichnet habe. Andern habe er ſich bloß durch Träume und Erſcheinungen offen-

67) Auch die Samaritaner haben dieſe Stelle verändert, ſ. Geſenius de pentat. Samarit. origine, indole et auctoritate. Hal. 1815. 4. p. 51. sqq.

68) τριχῶς ἐπινοεῖται τόπος· ἅπαξ μὲν χώρα ὑπὸ σώματος ἐκπεπληρωμένη, κατὰ δεύτερον δὲ τρόπον ὁ θεῖος λόγος, ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ θεός. Εἶδον γάρ φησιν τὸν τόπον κ. τ. λ. Vergl. auch de conf. ling. p. 334.

bart; nicht alſo aber, ſagt er, meinem Knechte Moſes. פא אל־פא אדבר־בו ומראה ולא בחידת ותמנת יהוה יביט: „Mund zu Mund habe ich mit ihm geredet und die Erſcheinung war nicht in dunkeln Räthſeln und die Geſtalt Gottes hat er geſehen.“ Auch dieſe Stelle war im Urtexte betrübend klar und gewichtig. Augenſcheinlich waren ſich hier ja zwei Offenbarungsweiſen entgegengeſetzt, in deren einer ſich Gott auf verhüllte Weiſe mittheilte, während er mit Andern von Angeſicht zu Angeſicht rede und ihnen ſeine Geſtalt ſehen laſſe. Die LXX änderten dieſe Stelle ſchlau zu ihrem Vortheile. Vorerſt überſetzten ſie ומראה ἐν εἴδει und zogen Dieß zu dem Vorhergehenden: στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἴδει, wählten hierbei, da ſie natürlich das Wort ὅραμα nicht wieder brauchen konnten, womit ſie im 6. Verſe jene dunklere Offenbarung, der die klarere des Moſes entgegengeſetzt wurde, bezeichnet hatten, klüglich nur ein anderes Wort, was den Leſer über den Unterſchied, der zwiſchen beiden Statt fände, im Unklaren ließ. Immer aber war es doch nun nicht Gott ſelbſt, der mit Moſes Mund zu Mund geſprochen hatte, ſondern dieſer hatte ἐν εἴδει unter irgend einer Geſtalt zu ihm geredet. Weder er ſelbſt hatte demnach mit Moſes geredet, noch war ihm hierdurch eine Geſtalt zugeſchrieben. Nicht ſo wohlfeilen Kaufs kamen ſie bei den andern Worten ותמנת יהוה יביט hinweg. Hier galt es ſchlechthin einer Aenderung, wenn Gott nicht mit einer Geſtalt begabt angeſehen werden ſollte. Sie mochten ſich hierbei vielleicht auch in Erinnerung an Deuter. V. 8. beruhigen, wo eine תמנת יי ausdrücklich gemißbilligt wird. Genug Dieß war wenigſtens vollkommen aus ihrer Seele geſprochen und ſtatt ὁμοίωμα ſetzten ſie δόξα: καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδε, welche wie Philo ſelbſt es klärlich beſtimmt ἡ παρουσία τῶν δυνάμεων, alſo nicht des οὐσιώδους θεοῦ war. [69]) Ganz ähnlich auch Pſ.

---

69) Phil. qu. in Exod. II. 45. (Fragm. opp. edit. Mang. T. II. p. 679.).

XVI. (XVII.) 15., wo die Worte: אני בצדק אחזה פניך אשבעה בהקיץ תמונתך: durch die andern der LXX wiedergegeben ſind: ἐγὼ δὲ ἐν δικαιοσύνῃ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ σου, χορτασθήσομαι ἐν τῷ ὀφθῆναι τὴν δόξαν σου. Auch hier iſt wie Num. XII. 8. die תמונה Gottes in die δόξα umgewandelt, und außerdem noch durch eine leichte Wendung das Sehen des Angeſichts Gottes in ein geſehen Werden von ihm verwandelt. Letzteres kehrt öfters wieder. Vergl. u. A. Pſalm LXII. (LXIII.) 3. [70])

Noch ſind 2 Stellen ähnlicher Gattung zu etwas genauerer Berückſichtigung übrig.

Hiob XIX. 27. (26.), wo Hiob in der Hoffnung wiederzuerlangender Geſundheit ſpricht: מבשרי אחזה אלוה und Jeſ. XXXVIII. 11., wo Hiskias, indem er ſeine ſolche Hoffnung aufgibt ausruft: לא אראה יה יה בארץ החיים: Eben dieſe Rückſicht auf die begleitenden Umſtände, daß nämlich von einem Sehen Gottes bei geſundem Körper, alſo anſcheinend genug von einem leiblichen und körperlichen Erblicken die Rede war, mag die LXX bewogen haben, hier ſo vollſtändig von dem Urtexte abzuweichen, als es der Fall iſt und am erſtern Orte: ἃ (nämlich ἀναστῆσαι τὸ σέρμα μου) ὁ ὀφθαλμός μου ἑώρακε und am andern οὐκέτι οὐ μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ ἐπὶ γῆς ζώντων zu überſetzen.

Außer dieſen gibt es nun noch eine ſehr große Anzahl Aeußerungen der heiligen Schriften, deren ſchärferer anthropomorphiſcher oder anthropopathiſcher Ton das zarte Ohr der Alexandriner wol verletzen mußte. Auch haben die LXX wirklich noch manche durch Veränderungen zu mildern gewußt.

---

70) Aehnlich auch die Stelle Job. XXXV. 14. Die Worte nämlich לא תשורנו (du wirſt ihn, nämlich den ſtrafenden Gott, nicht ſehen), die Elihu Einem antworten läßt, den er auf die Strafgerechtigkeit Gottes aufmerkſam macht und mit denen dieſer bezweifelt, daß ſolche Gerechtigkeit ſich je äußern werde, werden von den LXX faſt auf dieſelbe Weiſe umgangen.

Vielleicht geſchah Dieß in einigen wirklich mit Abſicht, in andern mochte die einmal in Alexandrien genährte Abneigung gegen dergleichen einen unbewußten Einfluß üben, in andern endlich vielleicht ſogar wenigſtens zunächſt noch andere Momente mitwirken,[71]) da in mehren andern ähnlichen Stellen der Sinn des Urtextes ohne Weiteres beibehalten iſt. Die heil. Schriften hätten auch in Wahrheit zu bedeutend modificirt werden müſſen, wenn jede etwas ſtärkere anthropomorphiſche oder anthropopathiſche Wendung conſequent umgeändert und Dieß nicht eben nur auf ſolche hätte beſchränkt werden ſollen, in welchen, wie in den obigen, das den Alexandrinern Widerſtrebende auf beſondere Weiſe hervorgehoben war.

Um nur noch einige Stellen anzuführen, in welchen willkührliche Aenderungen von den LXX in dieſem Geiſte überhaupt

---

71) Beſonders Dieß, daß die LXX überhaupt aus einer ſamaritaniſirenden Recenſion überſetzt zu haben ſcheinen, die ebenfalls die Anthropomorphismen und die Anthropopathien in Gott verwiſchen. Ueber die Zuſammenſtimmung der LXX mit dem ſamaritan. Pentat. gegen das Hebräiſche ſ. die Londner Polyglotte Th. VI. N. 4. S. 19. ff. Ferner: Jo. Matth. Hassencamp dissertat. philol.-critic. de Pentat. LXX interpret. Graec. non ex hebr. sed samaritan. text. conf. Marb. 1765. 4. Winer de versionis Pentat. samarit. indole. Lips. 1817. 8. und Gesenius oben Note 67. bezeichnete Schrift, in welcher S. 10. ff. die aus dieſer Uebereinſtimmung entſtandenen Hypotheſen mitgetheilt werden. Ueber die ſamaritaniſche Theologie aber und ihre berührte Eigenthümlichkeit ſ. beſonders: Gesenius commentat. de Samaritanorum theologia ex fontibus ineditis. Hal. 1822. 4. Um ein Beiſpiel zu geben, wie ſich die ſamaritan. Umgehung der Vermenſchlichung Gottes im Urtexte zuweilen gerade auch in derſelben Form bei den LXX wieder ausgeprägt hat, und ſo jene ihre Auctorität ſichtlich auf dieſe äußert, vergl. man Deuter. XXIX. 19. welche Stelle Gesen. (de Samar. pent. origine rell. p. 59.) beibringt, um die Abneigung der Samaritaner gegen Anthropomorphien zu belegen, „ubi pro hebraeo יעשן אף־יהוה fumat naeus Dei Sam. legit יחר אף־יהוה exardescit ira Dei“. Ganz dem Samaritaniſchen entſprechend geben nun aber auch die LXX (bei ihnen v. 20.) ἐκκαυθήσεται ὀργὴ θεοῦ.

vorliegen, vergl. man Exodus XV. 3. (איש מלחמה — *συντρίβων πολέμους* vergl. auch Jeſ. XLII. 13.) XIX. 3. (משה עלה אל־האלהים — *ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ*) XXI. 6. (אדניו את־האלהים [den Sklaven] הגישו — *πρὸς τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ*) Joſ. IV. 24. (את־יד יהוה — *ἡ δύναμις τοῦ κυρίου*) Jeſ. VI. 1. (שולי [Gottes] — *ἡ δόξα αὐτοῦ*) u. a. m.

Nur über Eine Stelle ſei es erlaubt noch einiges Mehre mitzutheilen, weil aus ihr als einem ſehr klaren Beiſpiele hervorgehen wird, wie dieſe Unterſuchungen auch für die Kritik der LXX von der höchſten Wichtigkeit ſind. [72]) Ich meine die Stelle 3. (1.) Kön. VIII. 53. Hier ſchieben die LXX nach Vollendung des einen Theils der Rede, die Salomo bei Einweihung des Tempels hielt, Folgendes ein: *τότε ἐλάλησε*

---

72) Beſonders für Beurtheilung der Wichtigkeit einzelner Abweichungen des Philo vom gewöhnlichen Texte der LXX. Nur muß — dieſe einzige Bemerkung erlaube ich mir an dieſem hierzu nicht angemeſſenen Orte — eine ſolche Vergleichung weit genauer angeſtellt werden, als Dieß bis jetzt geſchehen iſt. Wie unbegreiflich hierin oft gefehlt worden ſei, mag ein einziges Beiſpiel belegen. Mangey citirt zu de poster. Caini edit. opp. T. I. p. 251. (welche Schrift er freilich zuerſt commentiren mußte, da er ſie zuerſt bekannt machte) bei den Worten: *ἀδίζε, κατάβηθι καὶ ἀνάβηθι* die Stelle Exod. XXXII. 7. und vertieft ſich nun in gelehrte Bemerkungen, warum das *ἀνάβηθι* von Philo beigefügt worden ſei, da ſich doch in gedachter Stelle bloß jene erſten beiden Worte fänden, die er endlich damit ſchließt, daß er ſagt: Dicendum ergo hanc lectionis varietatem Philone vel vetustiorem esse vel saltem coaevam. Es iſt Dieß kaum glaublich, aber doch noch unglaublicher das Andere, daß die neuern Herausgeber des Philo, Pfeiffer und Richter, die Stelle weiter citirt haben. Auch Gfrörer ſtimmt dieſem bei, indem er ſie als Beiſpiel der Differenz des philoniſchen Kanon (über welchen er a. a. O. I. 1. S. 46—54. handelt) von dem unſrigen beibringt. Exod. XIX. 24. finden ſich aber jene Worte vollſtändig. Aehnliches kehrt nicht ſelten wieder. Wie viel werden wir doch unſerm verehrten Herrn Dr. Großmann bei ſeiner neuen Ausgabe des Philo zu danken bekommen.

Σαλωμὼν ὑπὲρ τοῦ οἴκου ὡς συνετέλεσε τοῦ οἰκοδομῆσαι αὐτὸν· ἥλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ, κύριος εἶπε τοῦ κατοικεῖν ἐν γνόφῳ. Οἰκοδόμησον οἶκόν μου, οἶκον εὐπρεπῆ σαυτῷ τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος. Οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς; Worte, die dem Hebräiſchen ganz fremd ſind und von denen ſich auch ſonſt keine Spur findet. Die Worte an ſich betrachtet ſind völlig verwirrt, ohne Zuſammenhang und geben keinen angemeſſenen Sinn. Sie ſcheinen mir ein alexandriniſirendes Gloſſem zu der Erzählung von der Tempelweihe. Der alexandriniſche Gloſſator machte hier ſeine Bemerkungen darüber, wie wol für Gott ein Haus eingerichtet werden könne, wie Salomo Dieß meine und in welchem Sinne Dieß von Gott ſelbſt angeordnet worden ſein möge; denn allerdings mußten ſich die Alexandriner überhaupt an den Gedanken ſtoßen, daß Gott, den die Welt nicht erfaſſe, der vielmehr ſelbſt Alles in Allem umſchließe, in einem Hauſe wohnen ſolle. Er entnahm dieß Gloſſem wahrſcheinlich aus einem andern ihm vorliegenden (vielleicht ſelbſt ſchon alexandriniſirenden) Berichte, in welchem mehre Worte vorlagen, welche er für ſeinen Zweck gebrauchen konnte. Er gibt ſeine, uns freilich weiter nicht bekannte, Quelle ſelbſt an in den Worten: οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς; Die erſten Worte enthalten eine Rechtfertigung des Salomo im Allgemeinen und ſagen, daß er damals, als er bei dem Tempelbaue redete, auch die richtige Anſicht kennen gelehrt habe: ἥλιον ἐγνώρισε ἐν οὐρανῷ, κύριος εἶπεν τοῦ κατοικεῖν ἐν γνόφῳ. Worte, welche ganz nach dem Herzen der Alexandriner geſprochen geweſen wären. Salomo alſo habe wohl erkannt, wollte der Gloſſator ſagen, daß Gott nicht in dieſem Hauſe wohne, bedürfe ja ſchon die Sonne eines Himmels, um in ihm geräumigen Platz zu haben; Gott wohne vielmehr in einem undurchdringlichen Dunkel. Man erinnere ſich hierbei der Worte Philo's de nomin. mutat. p. 1045. Moſes ſei ein Beſchauer der geſtaltloſen Natur geweſen; denn die heil. Schrift ſage von ihm (Exod. XX. 21.), daß er in das Dunkel εἰς τὸν γνόφον eingedrungen ſei und bezeichne hiermit die unſichtbare Weſenheit.

Aehnliche Worte hatte Salomo auch nach den uns ſonſt bekannten Quellen geſagt. Vergleiche 2. Chron. VI. 1. κύριος εἶπε (Salomo bei dieſer Tempelweihe) τοῦ κατασκηνῶσαι ἐν γνόφῳ und der Gloſſator brachte Dieß hierbei in ſchuldige Erinnerung. [73]) Die 2te Gloſſe hat den Befehl Gottes zum Gegenſtande ihm ein Haus zu erbauen: οἰκοδόμησον οἶκόν μου. Der Gloſſator übernimmt es hier wieder dieſen Befehl Gottes in das gehörige, ſeiner alexandriniſchen Vernunft zuſagende, Licht zu ſetzen. Er fügt die Worte bei οἶκον εὐπρεπῆ σαυτῷ τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος, welche ſchon vermöge ihrer engſten Verbindung mit dem Vorhergehenden, die durch Nichts unterbrochen iſt, im Sinne Gottes weiter geſprochen anzunehmen ſind, „ein Haus, wie es ſich für dich, einen König, ſchickt, in welchem du dich (zu meiner Verehrung) aufhalten mögeſt zu dieſer jetzigen (weltlichen) Zeit“. [74]) Der Gloſſator bemerkt alſo zu dieſem Befehle ganz im Geiſte des Alexandrinismus, daß Gott nicht etwa für ſich im eigentlichen Sinne ein Haus gewünſcht, ſondern daß er es behufs der Schwäche der Menſchen angeordnet habe, damit dieſe in dieſer weltlichen Zeit eine Stätte der Verehrung Gottes hätten. Aehnliche Worte liegen uns auch 2. Chron. VI. 2. in der Rede des Salomo vor: καὶ ἐγὼ ᾠκοδόμηκα οἶκον τῷ ὀνόματί σου ἅγιόν σοι καὶ ἕτοιμον τοῦ κατασκηνῶσαι εἰς τοὺς αἰῶνας. Worte, die bei unſern LXX an ſich allenfalls auch den Sinn zulaſſen: „Ich habe deinem Namen ein Haus gebaut,

---

73) Doch glaube ich nicht, daß die oben erwähnte Stelle der Chroniken die Quelle für unſer Gloſſem geweſen ſei. Theils findet ſich in ihr eine Hinweiſung auf die Worte ἥλιον ἐγνώρισε ἐν οὐρανῷ nicht, theils ſtünde es nicht wol zu begreifen, in welcher Rückſicht auf dieſe der Gloſſator der Könige geſagt haben ſolle: οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς; Bei der Berührung des 2ten Theils der Gloſſe wird ſich von ſelbſt ein neuer Grund ergeben.

74) Leichter noch könnten die letztern Worte ἐπὶ καινότητος ſo verſtanden werden, wenn ἐν καινότητι ταύτῃ geleſen würde, was nach Holmes (z. u. St.) vers. Slav. und Ostrogoth. empfehlen.

welches bereit ſteht, daß man ſich (zu deiner Verehrung) darin niederlaſſe immerdar.“ [75]) Daß aber wirklich auch in ihnen ein ähnlicher von den Ueberſetzern beabſichtigt wurde, wird ungemein wahrſcheinlich dadurch, daß man die Mühe bemerkt, mit welcher ſie den Urtext umgehen, welcher augenſcheinlich von einer Wohnung Gottes redet; ואני בניתי בית־זבל לך ומכון לשבתך עולמים: Nicht nur das Pronomen der 2ten Perſon iſt in den letzteren Worten vermieden, ſondern auch das Wort זבל ſchlechthin in ὄνομα umgewandelt. Doch Dem ſei nun, wie ihm wolle. Jedenfalls verſtand unſer Gloſſator ſein Wort ſo, wie theils aus der engen Verbindung der Worte οἶκον εὐπρεπῆ κ. τ. λ. mit den vorhergehenden Worten Gottes, theils aus den Worten ἐπὶ καινότητος hervorgeht, die gar keinen Sinn hätten, wenn ſie auf Gott bezogen werden ſollten, indem dieſer doch nicht ſich ſelbſt weſentlich anbequemend und, wenn auch nur im Laufe dieſer weltlichen Zeit, im Tempel wirklich wohnend gedacht werden konnte, ſondern immer nur den Menſchen dergleichen Vorſtellungen über ſein unerforſchliches, Zeit und Ort überragendes Weſen verſtattete. Wie nun aber unſer Gloſſator oder ſeine Quelle zu dieſen Worten gekommen ſei, wenn doch zuletzt, wie es unzweifelhaft iſt, Salomo von einem ewigen Wohnen Gottes im Tempel geſprochen hat, kann Dem nicht räthſelhaft bleiben, welcher auf die Erklärung geachtet hat, die Philo von dem ὄνομα αἰώνιον (לעולם) zu Exod. III. 15. in de nomin. mutat. p. 1046. gibt: τοῦτο γὰρ ὄνομα αἰώνιον, ὡς ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς αἰῶνι ἐξεταζόμενον οὐκ ἐν τῷ πρὸ αἰῶνος. Alſo nur für den gegenwärtigen, immer neuen αἰών, nicht für den Zuſtand im zeitloſen Daſein ſollte ein ſolches Haus Gottes angemeſſen und verſtattet ſein. [76])

---

75) Vergl. Ps. XIV. (XV.) 1.: κύριε, τίς παροικήσει ἐν τῷ σκηνώματί σου; καὶ τίς κατασκηνώσει ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ σου;

76) Wie ſehr die Kritik der LXX noch im Argen liegt, könnte man allerdings ſchon aus dieſem Einen Beiſpiele ſehen, wo ſich ein

Wenn wir Das, was wir bisher über den Alexandrinismus der LXX gesagt haben, zusammenfassen: so muß es uns schon an sich wahrscheinlich vorkommen, daß sie auch die Lehre desselben von den göttlichen weltschöpferischen und welterhaltenden Kräften d. h. den selbstständigen und mithin selbstgöttlichen Repräsentanten der göttlichen Eigenschaften bei Schöpfung und Erhaltung der Welt gekannt und lieb gewonnen haben werden; denn einestheils war diese überhaupt so innig mit dem Wesen dieser ganzen Speculation verwachsen, daß, wo sich so viele einzelne Partien entwickelt hatten, diese gewiß nicht nachstand, theils bedurften die LXX dieser nun bereits auch wirklich. So wie sie nämlich einmal zu der Annahme eines Gottes gekommen waren, der an sich vollkommen eigenschaftslos sein müsse, was sich bei ihnen in der Behauptung einer

---

so offenbares Glossem so lange Zeit hindurch in dem Besitzstande seiner angemaßten Rechte behauptet hat. Indeß ist dieß in keiner Weise das einzige, was so offen daliegt. Ich erlaube mir an diesem Orte, welcher eigentlich einer solchen Bemerkung etwas fremd ist, nur noch auf eins dergleichen aufmerksam zu machen. Prov. I. 7. liest der textus receptus der LXX, den auch Holmes wiedergibt, Folgendes: *ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου, σύνεσις δὲ ἀγαθὴ πᾶσι τοῖς ποιοῦσιν αὐτήν. Εὐκέφαια δὲ εἰς θεὸν ἀρχὴ αἰσθήσεως, σοφίαν δὲ καὶ παιδείαν ἀσεβεῖς ἐξουθενήσουσιν.* Ein ähnlicher Sinn doppelt ausgesprochen. Im Urtexte nur einmal: יראת יהוה ראשית דעת חכמה ומוסר אוילים בזו: Grabe schließt die Worte *σύνεσις — αἰσθήσεως* in Parenthese ein, um sie als verdächtig zu bezeichnen. Hätte er bemerkt, woher die Worte entstanden seien, oder hätte er auch nur auf die Eigenthümlichkeit des Uebersetzers der Proverbien geachtet, wie Dieß hätte geschehen sollen: so würde er andere Maßregeln ergriffen haben. Es ist nicht zweifelhaft, daß die ersten Worte *ἀρχὴ — αὐτὴν* aus Ps. CX. (CXI.) 10. hinzugeschrieben sind, da sie sich dort in den LXX wörtlich wieder so finden. Uebrigens durfte Grabe auch auf keinen Fall das Wort *αἴσθησις* tilgen; denn es gehört unter die besondern Eigenthümlichkeiten des Uebersetzers dieses Buchs das Wort דעת gar häufig mit *αἴσθησις* wiederzugeben, was sonst bei keinem andern der Uebersetzer der Fall ist. Vergl. Prov. I. 4. 22. II. 10. III. 20. V. 2. u. a. a. O.

einer vollkommenen Namenloſigkeit des höchſten Weſens und in ihrem Widerwillen gegen Anthropomorphien und Anthropopathien ausſpricht: ſo war es unmöglich, dieſen ſelbſt in unmittelbarem Wirken für den Schöpfer und Erhalter alles Nicht-Göttlichen oder Nicht-Uranfänglichen zu halten, weil ſich ja in dieſem dergleichen Eigenſchaften nicht nur in den mannichfaltigſten Formen überhaupt ausprägten, ſondern auch, was Philo namentlich beſonders hervorhob, in einer Weiſe hervortraten, die keineswegs dem Begriffe eines vollkommenſten Weſens überall zu entſprechen ſchien. [77]) Vielmehr mußte neben jenem ein Göttliches mit Eigenſchaften begabt einhergehen, welchem nun die Schöpfung und Erhaltung des Ungöttlichen überlaſſen werden konnte und mußte.

Indeß ſcheinen die LXX ein Bedürfniß der Annahme ſolcher ſelbſtſtändigen göttlichen Kräfte nicht anerkannt, oder doch ihm auf ihre Ueberſetzungen keinen Einfluß geſtattet zu haben; denn überall, wo der Urtext das göttliche Weſen als wirkend bezeichnet, findet ſich auch bei ihnen θεὸς oder κύριος; und die wenigen Stellen, in welchen ſie anſtatt Deſſen einen ἄγγελος ſetzen, [78]) ſtehen viel zu einzeln und regellos da, als daß man nicht vielmehr in dieſen einen zufälligen Irrthum annehmen möchte, der, was öfter anderswo geſagt iſt, auch dahin übertrug, wohin es nicht gehörte, als etwa die Abſicht der Targumiſten bei ihrem מימרא דיי wiederfinden ſollte, [79]) den Namen Gottes zu vermeiden und dieſen aus der unmittelbaren Berührung mit der ſinnlichen Welt zu entfernen. Eine ſolche ſcheint mithin weder bei der Schöpfung, noch bei Erhaltung dieſer letztern den LXX ſonderlich anſtößig geweſen zu ſein, was freilich eben ſo wenig mit den Anſichten der ſpätern

77) S. Abth. 1. S. 167. ff.

78) Vergl. Job. XX. 15. Ps. VIII. 6. XCVI. (XCVII.) 7. cl. 9. CXXXVII. (CXXXVIII.) 1. Hos. XII. 4. Jes. IX. 6. Vergl. auch Exod. IV. 16. XVIII. 19. wo umſchrieben, anſtatt des Namens Gottes ſteht τὰ τοῦ θεοῦ.

79) Vergl. Winer dissert. de Onkeloso p. 44. sq.

Alexandriner, als mit ihren eignen ſtimmen würde, ſo weit ſich dieſe aus den bisher beigebrachten Spuren erkennen laſſen.

Das Folgende wird uns vielleicht auf einen Standpunkt ſtellen, von welchem aus ſich dieſer ſcheinbare Widerſpruch löſ't. Wir erinnern uns der Bemerkungen, die ſich uns bei einer Vergleichung der Stelle Exod. III. 14. f., wie ſie bei den LXX vorliegt, mit der alexandriniſchen Erklärung derſelben in dieſer Form und mit den Worten des Urtextes darboten.[80]) Die Worte κύριος und θεὸς waren nach den LXX dem höchſten Weſen gar nicht eigentlich entſprechend, ſondern konnten nur vermöge einer Connivenz deſſelben von ihm gebraucht werden, da es ſelbſt durch keinen menſchlichen Namen hinreichend bezeichnet ward. Wenn nun aber dieſe Worte bloß im uneigentlichen, übergetragenen Sinne von dem höchſten Weſen zu verſtehen geweſen ſein ſollen: ſo können wir die Frage nicht umgehen, welcher denn als der eigentliche Sinn von den Ueberſetzern betrachtet worden ſei; denn es iſt doch undenkbar, daß ſie denſelben gar keinen dergleichen beigelegt, ſondern ſie an ſich für vollkommen ſinnlos gehalten hätten. Auch würde dann ſelbſt von einem uneigentlichen übergetragenen Gebrauche derſelben gar keine Rede ſein können. Und wenn nun auch für das Wort κύριος ein ſolcher leicht zu finden wäre: ſo würde doch für das Wort θεὸς ein ſolcher nicht mehr möglich ſein, ſobald das höchſte Weſen die Geſammtſumme des Göttlichen in ſich faßte, außerhalb deſſelben alſo kein ſolches mehr übrig wäre; das Wort θεὸς aber jenes höchſte Weſen nur im uneigentlichen Verſtande bezeichnete. Mithin würde uns denn ſchon der Gebrauch, den die LXX von dieſem Worte machen, noch ehe wir uns aus den ſpätern Alexandrinern Zeugniß oder Erklärung erbeten hätten, veranlaſſen, bei ihnen neben jenem Urgöttlichen noch ein anderweites Göttliche anzunehmen, welchem der Name θεὸς im eigentlichen Sinne zuſtände. Indeſſen ihr volles Licht erhält dieſe Annahme im

80) S. oben S. 27. ff.

mer erſt dann, wann wir uns aus der Darſtellung des philoniſchen Lehrbegriffs erinnern, wie ſich die ſpätere alexandriniſche Religionsphiloſophie dieſer Ausdrücke θεὸς und κύριος bediente. Auch nach Philo konnten dieſelben nur im uneigentlichen Sinne auf das höchſte Weſen angewandt werden, da dieſem weder Eigenſchaften noch Namen zukamen, und waren im eigentlichen Sinne als göttliche Kräfte anzuſehen, die ſelbſtſtändig und ſelbſtgöttlich die Verbindung des Urgöttlichen mit der Materie vermittelten. Θεὸς war ihm die gütige weltbildende; κύριος die mächtige weltbeherrſchende Kraft, die der Logos beide in ſich vereinigte. [81]) Von hier aus erſcheint die Unbedenklichkeit der LXX ſich dieſer Namen auch bei Veranlaſſungen zu bedienen, wo ſie nach der Idee, die ſie ſich ſicher bereits von der unnennbaren und eigenſchaftsloſen Würde des höchſten Weſens gebildet hatten, dieſes unmittelbar thätig gar nicht glauben konnten, ſehr erklärlich. Es war in alle Wege nicht mehr nöthig, irgend ein Mittelweſen (wie den מימרא יי) an die Stelle der göttlichen Namen θεὸς und κύριος zu ſetzen, indem ja dieſe bereits ſelbſt an ſich keineswegs das höchſte Weſen nannten, ſondern bloß deſſen obere Kräfte.

Uebrigens darf man hierbei nicht überſehen, daß die LXX die beiden erwähnten Worte nun auch in derſelben doppelten Bedeutung anwenden mußten, die ſich bei Philo findet. Denn wenn ſie gleich an ſich eben nur göttliche Kräfte nannten: ſo mußten und konnten ſie doch auch dann angewandt werden, wann von dem höchſten Weſen ſelbſt Etwas mitzutheilen war, weil es ja keinen dieſem eigenthümlichen gab und es (eben Exod. III. 14.) den Gebrauch dieſer, wenn auch unentſprechenden Namen zugelaſſen hatte. In dieſem uneigentlichen Sinne, in welchem auch Philo das Wort ſo oft anwendet, [82]) muß es natürlich in Stellen, wie die genannte des Exodus, ferner daſelbſt VI. 2., XX. 21. u. a. m.

---

81) S. Abth. 1. S. 231. ff

82) S. daſelbſt S. 148 ff.

zu faſſen ſein, in welchen entweder ausdrücklich der κύριος und θεὸς mit dem Urweſen zuſammengeſtellt wird, oder doch nach alexandriniſcher Theologie Etwas von dieſem ausgeſagt ſein kann und ſoll, während überall wo das Göttliche in ſeinem Wirken nach Außen oder das Göttliche mit Eigenſchaften in Betracht kommt, jene Wörter ihre eigentliche Bedeutung ſich vindiciren, welche Zweideutigkeit nur durch die alexandriniſch-traditionale Exegeſe wieder etwas indifferentiſirt ward.

In jener uneigentlichen, das höchſte Weſen ſelbſt bezeichnenden Bedeutung müßte nun auch das Wort θεὸς in den Redeformen ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, αἱ δυνάμεις τοῦ θεοῦ genommen ſein, wenn man darthun könnte, daß die LXX ſich dieſer Worte bereits mit Rückſicht auf die alexandriniſche Dynamik Gottes bedient hätten. Indeß möchte ſich Dieß nicht eben mit genügender Sicherheit beweiſen laſſen. Die LXX überſetzen nämlich durch jene Worte gewöhnlich die des Urtextes יהוה צבאות, אלהי צבאות [83]) u. ähnl., und יהוה צבא [84]) Allein ſie geben ganz gewöhnlich das Wort צבא mit δύναμις [85]) und צבא השמים mit ἡ δύναμις oder αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν, [86]) ſo daß jene Bezeichnungen an ſich in keiner Weiſe etwas Auffallendes darböten, vielmehr ganz in derſelben Art, wie im Hebräiſchen durch Gott der (himmliſchen) Heerſcharen und die (himmliſchen) Heerſcharen Gottes überſetzt werden müßten und es hierbei ganz unentſchieden bliebe, in welchem weſentlichen Verhältniſſe dieſelben zu Gott ſtünden. Eine Stelle nur ſcheint auf eine andere Anſicht zu führen und würde, ſtünde ſie nicht, ſo viel ich weiß, ganz vereinzelt da, von hoher Bedeutung ſein; verdient aber auch jetzt ſchon Beachtung. Jeſ. XLII. 13. ſind die Worte des Urtextes: יהוה כגבור יצא von den LXX wiedergegeben: κύριος ὁ θεὸς τῶν

83) Z. B. 2. Regg. (Samuel.) VI. 2. 3. (1.) Regg. XVII. 3. XVIII. 15. u. ö.

84) Z. B. Ps. CII. (III.) 21.

85) Z. B. Exod. VI. 26. VII. 14. Gen. XXI. 22. Num. I. 3.

86) Z. B. Jes. XXXIV. 4. 4. (2.) Regg. XXIII. 5.

δυνάμεων ἐξελεύσεται. Da hier mit den Worten ὁ θεὸς τῶν δ. das Hebr. גבור, die Eigenſchaft, vermöge welcher Gott Kraft übt, überſetzt iſt: ſo ſcheinen hier die δυνάμεις nicht auſſerhalb der göttlichen Weſenheit zu ſtehen, ſondern in dieſelbe aufgenommen, wo dann jene griech. Worte nicht mehr überſetzt werden könnten Gott der Kräfte, inwiefern dieſe vielleicht die himmliſchen Räume bewohnen, ihn als Gott anerkennen und ihm gehorchen, ſondern Gott der Kräfte, inwiefern ſie dieſem ſelbſt weſentlich eigenthümlich angehören. Iſt nun aber Dieß: ſo muß der Pluralis τ. δ. ſchlechthin auffallen; denn er verbietet, dieſe Kräfte Gottes im Complex, mithin in Gott, als zu einer Individualität mit ihm verbunden, zu denken, wo dann der mächtige, kräftige Gott verſtanden würde. Es müßte Dieß nothwendig τῆς δυνάμεως heißen, wie ja auch wir nicht ſagen können Gott der Mächte oder Kräfte, um den mächtigen und kräftigen Gott zu bezeichnen. Auch ſetzen die LXX überall, wo eine Verknüpfung der Einzelkräfte zu einer Geſammtkraft gedacht wird, auch da, wo im Hebräiſchen der Pluralis ſteht den Singularis dieſes Wortes. [87]) Wir würden alſo hierdurch zu göttlichen Kräften hingeführt, die zwar nicht mit Gott individual Eins, wenn ſchon weſentlich

---

87) Vergl. Jerem. XLVII. (XL.) 7.: כל־שרי החילים οἱ ἡγεμόνες τῆς δυνάμεως. Job. XXXVII. 13. (14.) עמד והתבונן נפלאות אל στῆθι νουθετούμενος δύναμιν κυρίου. Dagegen können nicht etwa Stellen eingewandt werden wie 1. Regg. (Sam.) X. 26.: καὶ ἐπορεύθησαν υἱοὶ δυνάμεων, ὧν ἥψατο κύριος καρδίας αὐτῶν μετὰ Σαούλ, indem ja hier der Plural υἱοὶ eine Theilung auch der δύναμις in ihre Theilkräfte nöthig machte, oder 3. (1.) Regg. II. 5.: ὅσα ἐποίησε (Ἰωάβ) τοῖς δυσὶν ἄρχουσι τῶν δυνάμεων Ἰσραὴλ, indem hier von 2 Befehlshabern verſchiedener Streitkräfte, dem Abner, dem Feldhauptmanne Isboſeths, und dem Amaſa, dem des Davids, die Rede iſt. Vergl. 2. Regg. (Sam.) III. 20. Dagegen findet ſich der Singularis Jud. XVIII. 2. XX. 46. von derſelben Heereskraft. Vergl. auch 1. Macc. IX. 6.: καὶ εἶδον τὸ πλῆθος τῶν δυνάμεων κ. τ. λ., wo ſich der Plural auf die verſchiedenen V. 4. genannten Heeresabtheilungen bezieht: καὶ

gleich ſeien; was eben den Begriff einer Kraft Gottes in der alexandriniſchen Dynamik ausmacht. Ließe ſich nun mit Sicherheit annehmen, daß die LXX die bezeichneten Worte in der gedachten Stelle mit Bedacht gewählt hätten, oder daß gar der Sinn, der dann den Worten unterliegen müßte, auf alle Stellen überzudehnen ſei, in welchen ſich dieſelben vorfinden und ihnen dieſer Sinn unterliegen kann: ſo würde Dieß allerdings ein gar gewichtiges Zeugniß für ihre alexandriniſch-philoſophiſchen Anſichten abgeben. Allein jene beiden Unterlagen ſtehen an ſich nicht unerſchütterlich da. Es iſt ſo wenig nöthig die Bedeutung der Worte in jener Einen Stelle auf die übrigen überzutragen, daß ſogar bei jener der Ausweg offen ſteht, ob nicht vielleicht die LXX, weil an den Ausdruck: θεὸς τῶν δυνάμεων gewöhnt, denſelben auch da angewandt haben, wo er nur in gewiſſem eigenthümlichen Sinne dem Texte entſprechend geweſen wäre, ohne jedoch dieſen ſelbſt zu kennen, oder doch zu beabſichtigen. Jedenfalls muß es doch aber immer unentſchieden bleiben, ob ſie einer alexandriniſchen Exegeſe zu unterwerfen ſeien oder nicht.

Wenn ſich nun aber ſonſt von den nähern Beſtimmungen der alexandriniſchen Theologie über die göttlichen Kräfte nur wenige Spuren in den LXX wiederfinden: ſo iſt Dieß aus mehr als einer Rückſicht ſehr natürlich. So iſt es allerdings gar ſehr wahrſcheinlich, daß mehre Nüancen, die wir ſpäter namentlich bei Philo ausgebildet antreffen, ſich zur Zeit der LXX noch nicht entwickelt hatten; auch lagen dieſe dem Urtexte um ſo ferner, als dieſer ja überhaupt von ſolchen göttlichen Kräften Nichts weiß und die Ueberſetzer ſelbſt bedurften derſelben am Ende für ihre Zwecke auch nicht eben. Das dringendſte Erforderniß das höchſte Weſen ſelbſt außer eigentlicher Verbindung mit der Welt zu ſetzen, war ja durch die Namen θεὸς und κύριος an der Stelle von יהוה erreicht.

ἐπορεύθησαν εἰς Βερσὰν ἐν εἴκοσι χιλιάσιν ἀνδρῶν καὶ ἑκατὸν ἵππῳ (vergl. auch V. 52.). Deßgleichen X. 2. συνήγαγε δυνάμεις πολλάς.

Indeß kann ich doch hierbei eine Stelle nicht unberührt laſſen, welche allerdings ſchon ein etwas erweitertes Syſtem göttlicher δυνάμεις vorauszuſetzen ſcheint, wie eben etwa das, deſſen wir in der Darſtellung des philoniſchen Lehrbegriffs mit Mehrem Erwähnung gethan haben. Ich meine die Stelle Jeſ. VI. 1. ff. Es iſt hier bekanntlich von der Viſion die Rede welche ſich dem Jeſaias im Todesjahre des Uſias zeigte: εἶδον, heißt es da, τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ σεραφὶμ εἱστήκεισαν κύκλῳ αὐτοῦ. Schon oben iſt erinnert worden, daß die LXX anſtatt des zu anthropomorphiſchen שולי die göttliche δόξαν gegeben haben. Unter der כבוד יהוה, welche die LXX gewöhnlich mit dieſen Worten überſetzen, verſtanden die heil. Schriftſteller meiſt die feurigſtrahlende [88]) Majeſtät Gottes, welche öfters von Menſchen angeſchaut wurde, [89]) ohne daß ſie darum die eigentliche Weſenheit Gottes geſehen hätten. Dieſe ganze Redeweiſe war den Alexandrinern viel zu günſtig, als daß ſie ſie unbenutzt hätten liegen laſſen; denn wenn auch der Urtext bei dieſen Worten Nichts weniger beabſichtigen mochte, als eine weſentliche Scheidung der göttlichen Majeſtät und der göttlichen Subſtanz, nach welcher letztere völlig unbegreiflich ſei, erſtere aber, als der majeſtätiſche Inbegriff der weſentlich ſubſiſtirenden Eigenſchaften Gottes und dieſe hinwiederum als Ausſtrahlungen aus ihm in Schöpfung und Erhaltung der Welt wirkſam und mithin auch in ihnen wahrnehmbar gedacht werden müßten: ſo ließ ſich doch Jenes nicht allzuſchwer auf Dieſes übertragen und die δόξα τοῦ θεοῦ erhielt in der alexandriniſchen Theologie ungefähr dieſelbe Ueblichkeit und dieſelbe Bedeutung die die Targumiſten ihrer שכינא anwieſen. [90])

88) Auf welche Weiſe kann hier völlig unbeſtimmt bleiben.

89) S. Exod. XVI. 10. XXIV. 17. u. ö.

90) Quaest. in Exod. II. 45. griech. in Fragm. Phil. edit. Mang. T. II. p. 679.: διττὴ ἡ περὶ τὴν δόξαν ἐκδοχή· ἡ μὲν παρουσίαν ἐμφαίνουσα τῶν δυνάμεων, ἐπεὶ καὶ βασιλέως λέγεται δόξα ἡ στρατιωτικὴ δύναμις· ἡ δὲ τῇ δοκήσει αὐτοῦ μόνου

Aber auch ſchon die LXX ſcheinen einen höhern Werth auf dieſe Redeform gelegt und über deren Beachtung gewacht zu haben. [91]) Ja, jene eben erwähnte Stelle möchte faſt darauf führen, daß der ſpätere ſichere Gebrauch auch bereits ihnen bekannt und genehm geweſen ſei. Zu dieſer Behauptung, daß nämlich a. a. O. die Ueberſetzer unter δόξα den Inbegriff der göttlichen Kräfte und unter den Seraphim dieſe ſelbſt verſtanden haben möchten, veranlaßt mich das Wort κύκλῳ, für

---

καὶ ὑπολήψει δόξης θείας, ὡς ἐνεργάσθαι ταῖς τῶν παρόντων διανοίαις φαντασίαν ἀφίξεως θεοῦ, ὡς ἥκοντος εἰς βεβαιοτάτην πίστιν τῶν μελλόντων νομοθετεῖσθαι.

91) Vergl. die Stelle Exod. XXXIII. 18. ff. Moſes bittet hier Gott: הראני נא את־כבדך Dieß ſchlägt ihm Gott ab, indem er ſagt: אני אעביר כל־טובי על־פניך: — — — — לא תוכל ראת את־פני כי לא־יראני האדם וחי: — — — — והיה כבר כבדי ושמתיך בנקרת הצור ושכתי כפי עליך עד־עברי: והסרתי את־כפי וראית את־אחרי ופני לא יראו: Hier wurde geläugnet, daß der Menſch die göttliche δόξα ſehen könne. Dieß war dem Weſen der alexandriniſchen Dynamik entgegengeſetzt, ſobald einmal unter δόξα der Inbegriff der göttlichen Kräfte verſtanden wurde, die ja eben durch die Schöpfung und Erhaltung der Welt wahrnehmbar werden ſollten. Hieraus wird das Beſtreben der LXX erklärbar, der Sache eine andere Wendung zu geben, welches unverkennbar iſt. Zuerſt laſſen ſie die Bitte des Moſes dahin geſtellt ſein: ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν, wo er mithin die eigentliche Weſenheit Gottes, nicht mehr deſſen δόξα (welche alle übrigen uns bekannten alten Ueberſetzer nennen) zu ſehen begehrt, und ändern dann die göttliche Antwort in eine durchgängig andere um: Ich will (zuerſt) mit meiner δόξα an dir vorübergehen (ἐγὼ παρελεύσομαι πρότερος [σου. Dieß Wort ſcheint mir ein ſpäterer Zuſatz, um größere Convenienz mit dem hebr. על־פניך und einem andern alten Ueberſetzer herbeizuführen, welcher nach Montfaucon z. d. St. gibt: ἐγὼ προπορεύσομαι πρὸ προσώπου σου. Es ſtört jede Erklärung der LXX nicht bloß die unſrige] τῇ δόξῃ μου. Mit δόξα überſetzen die LXX an dieſer einzigen Stelle das hebr. טוב, offenbar um den Gegenſatz zwiſchen dem θεὸς αὐτὸς und der δόξα αὐτοῦ hervorzuheben.) — — — Mein Angeſicht und mich ſelbſt kannſt du nicht ſehen. „Siehe,“ fährt dann Gott fort, „hier iſt ein Ort in meiner Nähe, ſtelle dich auf dieſen

welches das Hebräiſche ממעל bietet, welches denn die übrigen Alle treu Symmachus durch ἐπανώθεν, Andere durch ἐπάνω αὐτοῦ wiedergeben und die LXX auch hier allein auf dieſe Weiſe überſetzen. Es läßt ſich gar kein Grund dieſer Varietät abſehen, wenn man hierbei nicht die alexandriniſche Anſicht zu Hülfe ruft, die ja eben vermöge des Ausſtrahlungsſyſtems die göttlichen Kräfte, deren oberer Verein gleichfalls die Sechszahl der hier genannten Seraphim ausfüllt [92]) und welche auch ſie mit den Engeln zuſammenſtellt, im Kreiſe um das höchſte Weſen herum den Platz einnehmen läßt [93]) und in keinem Sinne zugeſtehen konnte, daß erſtere über letzterem ſtünden. [94])

Felſen. Wann nun aber meine δόξα vorübergegangen ſein wird (ἡνίκα δ' ἂν παρέλθῃ ἡ δόξα μου): dann will ich dich in die Höhle des Felſens ſtellen und meine Hand über dich decken, bis ich vorüber ſein werde (ἕως ἂν παρέλθω), und dann will ich meine Hand hinwegziehen" u. ſ. w. Die weſentliche Veränderung leuchtet ein, die beſonders darin beſteht, daß das Bedecken des Moſes erſt dann eintritt, wann die δόξα vorüber, alſo von ihm geſehen ſein wird und wann das höchſte Weſen ſelbſt herannaht. Das gerade Gegentheil ſteht in den oben ausgeſchriebenen hebräiſchen Worten והיה בעבר כבודי ושמתיך וגו׳ und wann meine δόξα vorübergeht: dann will ich dich in den Felſen ſtellen und bedecken.

92) S. Abth. 1. S. 227.

93) S. daſelbſt S. 273.

94) Beſſere Ueberzeugung, zu welcher ich gelangt zu ſein glaube, hält mich ab, unter dieſen Spuren der Kenntniß alexandriniſcher Dynamik bei den LXX die Ueberſetzung des Bruſtſchildes des Hohenprieſters חשן המשפט durch λογεῖον τῶν κρίσεων und die in demſelben befindlichen Urim und Thummim durch δήλωσις καὶ ἀλήθεια beizufügen und ſie für eine Anſpielung auf die Logologie zu halten, obſchon die eigenthümliche Abweichung der Ueberſetzung einen eigenthümlichen Grund derſelben fordert und Philo ausdrücklich in dieſen Worten einen Typus auf den Logos findet. Dieß de vita Mos. II. p. 672. wenn er ſagt: „Nicht ohne Urſache nennt Moſes (Exod. XXVIII. 16.) das λογεῖον doppelt; denn doppelt iſt der Logos ſowol im Alle als in der Natur des Menſchen. Im Alle umgibt der eine die körperloſen und vorbildlichen Muſter, aus denen die geiſtige

Ich habe verſprochen am Schluſſe dieſer Unterſuchung noch einige Bemerkungen über den Alexandrinismus der LXX beizufügen, die eine mehr aphoriſtiſche Behandlung rathſam machen, als daß ſie in einen fortlaufenden Zuſammenhang gebracht werden möchten. Ich hebe nur die vorzüglichern heraus. Sie werden ſich vornehmlich auf einige Notizen aus der Anthropologie und Angelologie beſchränken.

Welt zuſammengeknüpft iſt, der andere die ſichtbaren Gegenſtände, welche Nachahmung und Abbilder jener Vorbilder ſind, woraus denn dieſe ſinnliche Welt entſtand. Im Menſchen iſt der eine immanent (ἐνδιάθετος), der andere transeunt (προφορικός), jener nur die Quelle, von welcher dieſer abfließt. Jenes Gebiet iſt der Geiſt, dieſes, behufs ſeiner Hervorbringung, die Zunge, der Mund und die übrigen Sprachorgane.“ An dieſe doppelte Function ſchließt er dann die δήλωσις καὶ ἀλήθεια an. (Vergl. dagegen leg. alleg. III. p. 88. eine andere Deutung.) Dieſe Erklärung der Ueberſetzung würde nun allerdings vor derjenigen, welche nach Hody (de text. bibl. original. p. 110.) Mehre gebilligt und weiter durchgeführt haben (ſ. bei Sturz de dial. Maced. et Alex. p. 97., der mehre Literatur beibringt), daß ſie der Nachahmung des Bildes der Wahrheit, welches nach den Zeugniſſen des Aelian (V. H. XIV. 34.) und des Diodor. Sicul. (I. 48.) die ägyptiſchen Prieſter um den Hals getragen haben, ihren Urſprung verdanke, den bedeutenden Vorzug haben, daß ſie alle 3 divergirende Ausdrücke λογεῖον, ἀλήθεια und δήλωσις auf einmal erklärt: indeſſen muß ich geſtehen, daß mir alle Anſichten der ſchon von ältern Erklärern und Gloſſatoren vorgebrachten nachzuſtehen ſcheinen, nach denen λογεῖον der Ort, an dem Orakelſprüche zu erlangen ſeien, bedeute, und δήλωσις und ἀλήθεια die Eigenſchaften dieſer letztern anzeigen, ſ. Suid. λογεῖον· τὸ μαντεῖον. Theodor. qu. in Exod. T. I. p. 167. (edit. Hal.): καὶ δήλωσιν ἐκάλεσε τὰ ἐκεῖθεν μηνύματα· ἀλήθειαν δὲ τῶν μηνυμάτων τὸ ἀψευδές. Auf dieſe Art läßt ſich nicht nur das beigeſetzte χρίσεων gut erklären, ſondern die ganze Deutung ſteht auch mit dem eigentlichen Zwecke der Urim und Thummim in zu gutem hiſtoriſchen Vernehmen, als daß man ſie darin ſtören dürfte. S. Prideaux hist. des Juifs L. 3. T. II. p. 94.: c'est pour cela, que les LXX traduisent Urim et Thummim par δήλωσιν καὶ ἀλήθειαν — — — parceque les oracles rendus par Ur. et Th. étoient toujours également clairs et infaillibles.

Zuerſt iſt aus der Ueberſetzung Geneſ. III. 14. erſichtlich, daß unſre LXX die alexandriniſche Trichotomie des Menſchen kannten und billigten. Die Ueberſetzung derſelben gibt (Worte Gottes zur Schlange): ——— ἐπὶ τῷ στήθει σου καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσῃ anſtatt der Worte: על־גחנך תלך: Es kann keinem Zweifel unterworfen ſein, daß die LXX, die Erklärung im Auge, welche Philo leg. alleg. III. p. 82. an dieſer Stelle mittheilt, den Urtext änderten. Er erwähnt die platon. Eintheilung des Menſchen in λογιστικὸν, θυμικὸν und ἐπιθυμικὸν und die Disponirung dieſer Kräfte in den Kopf, die Bruſt und den Unterleib deſſelben und erklärt nun hiernach unſre Worte der LXX, daß die Schlange, als das ſinnliche Vergnügen, [95]) auf der Bruſt und auf dem Leibe ſich bewege oder in dieſen thätig ſei. [96]) Wie ſolche Erklärung übrigens zugleich als ein neuer Beweis der Bekanntſchaft mit der ſpätern allegoriſchen Deutung der heil. Schrift angeſehen werden muß: ſo findet ſie ſelbſt in dem früher darüber Beigebrachten ihre Beſtätigung. Aehnlich beweiſ't die Ueberſetzung von Hiob VII. 15.: ἀπαλλάξεις ἀπὸ πνεύματός μου τὴν ψυχήν μου, die den Urtext נפשי מחנק ועצמותי ſehr untreu wiedergibt, [97]) die Kenntniß der allen Platonikern ſo üblichen und wichtigen Scheidung des πνεῦμα und der ψυχὴ und die der andern Deuter. XXX. 14. ἐγγύς σου ἐστὶ τὸ ῥῆμα σφόδρα ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ταῖς χερσί σου ποιεῖν αὐτό, wo im Urtexte die ausgezeichneten Worte fehlen,

95) Jene nämlich der ſtehende Typus unſrer Alexandriner für dieſes ſ. Abth. 1. S. 346.

96) Alſo iſt keineswegs Eins von Beiden überflüſſig, wie es Töpfern (in ſ. oben N. 19. angeführten Schrift p. 16.) ſcheint, oder gar etwa als Randgloſſe in den Text gekommen.

97) Eine Aenderung mochte hier den LXX überhaupt rathſam erſcheinen, um einen mildern, dem Hiob anſtändigern Sinn zu erzielen; wie ſich denn aus dieſem Streben beliebte bibliſche Charaktere zu idealiſiren, oder doch zu veredlen mehre Aenderungen ergeben haben, vergl. Genes. XXI. 9. über die Sarah; XXXI. 20. cl. 26. über Jakob u. dgl. m.

daß die LXX mit den ſpätern Alexandrinern die Geſammtthatkraft des Menſchen in dieſe 3 Klaſſen zerfällen, [98]) wobei ſich denn nun Philo natürlich auf dieſe Stelle, als Beleg, beruft; [99]) ähnlich endlich die Worte Pſalm L. (LI.) 14.: πνεύματι ἡγεμονικῷ (ורוח נדיבה) στήριξόν με platoniſch-alexandriniſche Terminologie und Anſicht von dem vernünftigen Theile des Menſchen.

Von noch höherer kritiſcher und geſchichtlich-philoſophiſcher Bedeutung iſt die Aenderung der Alexandriner in der vielfach beſprochenen St. Pſalm XXXIX. (XL.) 7., die nach dem textus receptus lautet: θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι· ὁλοκαύτωμα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ἤτησας, bei welcher es bisher völlig unbegreiflich war, was eigentlich die LXX mit den Worten: σῶμα δ. κ. μ. gewollt hätten. Einige Bekanntſchaft mit den Alexandrinern und einige Combination reicht hin, um der Stelle zu ihrem angemeſſenen Sinne zu verhelfen. Nur darf man freilich das Wort ὁλοκαύτωμα von dem Vorhergehenden nicht trennen und muß mithin σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι ὁλοκαύτωμα leſen. Hieraus ergibt ſich denn folgender Gedanke: „Gaben und Geſchenke verlangſt du nicht, aber meinen Körper haſt du dir bereitet zum vollkommenen Opfer", d. h. du verlangſt von mir, daß ich meinen Körper, dieſen Kerker meiner Seele verlaſſen; dir ihn gleichſam zum Opfer bringen ſoll. Eine Forderung, die in der That gar häufig von den Alexandrinern an die Menſchen geſtellt wird. So erklärt Philo de ebriet. p. 249. die Stelle Exod. XXXII. 27., daß Jeder ſeinen Bruder und

---

98) Philo kommt öfter auf dieſe Eintheilung aller menſchlichen Thätigkeit zurück. Am ausführlichſten und genaueſten de somn. II. p. 1133. — de praem. ac poen. p. 922. Vergl. Jos. c. Apion. II. §. 16.: ἅπασαι γὰρ αἱ πράξεις καὶ διαιρεῖσθαι καὶ λόγοι πάντες ἐπὶ τὴν πρὸς θεὸν ἡμῖν εὐσέβειαν ἔχουσιν τὴν ἀναφοράν.

99) De post. C. edit. Mang. T. I. p. 241. — de nom. mutat. p. 1031.

die ihm am nächſten ſtünden wegen des verübten Götzendienſtes tödten ſollte, eben von Ertödung des Fleiſches und des dieſem Verwandten, [100]) und nennt ſolches unter Anwendung von V. 29. ein Gott wohlgefälliges Opfer. „Gott lobt", ſagt er, „dieſe Mörder, indem er ſpricht: Ihr habt heute eure Hände mit euren Söhnen und euren Brüdern (gleichwie mit Opfergaben) für den Herrn angefüllt (*ἐπληρώσατε τὰς χεῖρας ὑμῶν σήμερον κυρίῳ, ἕκαστος ἐν τῷ υἱῷ τ. λ.*), ſo daß Segen auf euch ruhen möge." Aehnlich daſelbſt p. 262. wo er die Worte der Hanna 1. Könige (Samuel.) I. 14. (die er ſo ſtellt: *ἔχεω τὴν ψυχήν μου ἐνώπιον κυρίου*) dahin erläutert: „Ich will mich ſelbſt ganz ihm weihen. Sie habe ſich in ihnen vorgenommen", ſagt er, „die Feſſeln, welche ſie früher feſtgehalten hätten, nämlich die eifrigen Beſchäftigungen mit dem vergänglichen (irdiſch-körperlichen) Leben alle zu löſen"; dieſe alſo auch hier Opfergaben an Gott, [101]) wie denn ja überhaupt die Trennung von dem Körper und die hierdurch entſpringende Verähnlichung und Vereinigung mit Gott nach allem Alexandrinismus das Endziel des religiöſen Strebens ſein ſollte. [102]) Hiernach ſind denn auch die Stellen im Hebräerbriefe X. 6. 8. zu verſtehen, die noch durch eine andere Verwickelung etwas ſchwieriger geworden und bei der jetzigen Conſtruction des Textes völlig unerklärbar ſind. Die Worte müſſen ſo disponirt werden: *θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι ὁλοκαύτωμα· τὰ καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ εὐδόκησας*, wodurch auch der Sinn der ganzen Stelle im Hebräer-

100) S. Abth. 1. S. 345.

101) So ganz ähnlich Clemens Alexandrin. Strom. VII. pag. edit. Col. 706., wo er von Gott wohlgefälligen Opfern redet: *τὸν ὑπὲρ ὑμῶν ἱερευθέντα δοξάζομεν σφᾶς αὐτοὺς ἱερεύοντες εἴτε τὸ ἀνενδεὲς ἐκ τοῦ ἀνενδεοῦς καὶ εἰς τὸ ἀπαθὲς ἐκ τοῦ ἀπαθοῦς*, wozu des Hervetus Gentianus Commentar zum Clemens (edit. Potter p. 191.) zu vergl. iſt: Se ipsos sacrificant i. e. sanctas et immaculatas hostias afferunt corpora sua mortificantes Deo.

102) S. Abth. 1. S. 328. ff.

briefe nicht nur klar wird, ſondern auch in beſſern Zuſammenhang tritt. Sie muß ſo überſetzt werden: „Deßwegen ſpricht Der, der in die Welt gekommen iſt: Opfer und Gaben willſt du nicht (o Gott), aber meinen Leib haſt du dir bereitet zum vollkommenen Opfer. Daß auch Sündopfer ſeien, daran haſt du keinen Wohlgefallen.“ Es würde unbegreiflich ſein, warum Chriſtus redend eingeführt würde, wenn nicht eben das σῶμα μου κατηρτίσω ὁλοκαύτωμα den gegebenen Sinn böte. Nun ſteht aber der Leib Chriſti in angemeſſenem Gegenſatze zu dem Blute der Stiere und Böcke, worauf ſich denn der Verfaſſer auch V. 10. ausdrücklich beruft: ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ.

Nur noch zwei, gleichfalls mehrbeſprochene Abweichungen der **LXX** vom Urtexte müſſen noch hier etwas näher berührt werden. Sie betreffen beide die Angelologie und finden im Alexandrinismus jener ihre Erklärung. Deuter. XXXII. 8. werden die Worte im Abſchiedsliede Moſis: בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבלת עמים למספר בני ישראל: auf die auffallende Weiſe wiedergegeben: ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδὰμ ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ. Während die übrigen Ueberſetzer die Worte des Originals (durch κατὰ ἀριθμὸν υἱῶν Ἰσραήλ. **Aquila**: εἰς ψῆφον υ. Ἰ.) und mit ihnen deſſen Sinn wiedergeben, daß Gott, als er die Nachkommen Abraham's zerſtreute auch den (12) Stämmen [103]) nach der Zahl der Kinder Iſraels ihre Grenzen geſteckt habe: laſſen die LXX den Völkern nach der Zahl der Engel Gottes ihre Wohnſitze angewieſen bekommen. Eine eigentliche **Urſache** dieſer Abweichung iſt nicht zu bemerken. Die **LXX** (während ſie an andern Orten vermöge ihrer philoſophiſchen Anſichten, wollten ſie dieſe nicht ſelbſt durch die Schrift als verwerflich erklären,

---

103) עמים bedeutet bekanntlich öfter κατ' ἐξοχήν die jüd. Stämme ſo Deuter. XXXIII. 3. 19.

abweichen mußten) konnten recht gut die von ihnen verlaſſenen Worte wiedergeben, ohne ihren Anſichten irgend wie zu nahe zu treten. Indeſſen die Erklärung der Worte, welche ſie geben, bietet ähnliche alexandriniſche Vorſtellungen dar, die ſich ſchon in den Apokryphen,[104]) beſonders aber klar und kurz ausgeſprochen finden in den recognition. des Pseudoclem. II. 42. (edit. Cot.-Cler. I. p. 513.): Est enim uniuscujusvis gentis angelus, cui credita est ipsius gentis dispensatio a Deo, qui (tamen) cum apparuerit, quamvis putetur et dicatur ab his, quibus praeest, Deus, tamen interrogatus non sibi dabit ipse tale testimonium.[105]) Deus enim excelsus — — — in septuaginta et duas partes divisit totius terrae nationes eisque principes angelos statuit, rell. Die Erwähnung dieſer 72 Schutzengel, über deren Zahl[106]) und ſonſtige, ob gute oder böſe Beſchaffenheit[107]) man jedoch

---

104) Jes. Sir. XVII. 17. *ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραὴλ ἐστιν.*

105) So iſt die Stelle zu interpungiren. Bei Coteler.-Cleric. gibt ſie keinen Sinn. Auch ſcheint das eingeſchloſſene tamen wegzulaſſen zu ſein.

106) Pacianus in ſ. 2. Epiſtel advers. Novatian. nannte CXX, wenn nicht, wie Coteler (der dieſe Stelle zu den Recognit. Clement. II. cap. 42. [edit. ejusd. I. p. 513.] N. 71. beibringt) vorſchlägt, LXX zu leſen ſein ſollte, was ſich auch Pseudocl. homil. XVIII. 4. (p. 734.) findet. Clemens Alexandr. Strom. I. p. 338. meldet, daß Ephorus und viele Geſchichtſchreiber 75 angenommen hätten und berichtet ſowol von den Urſachen dieſer Anſicht, als ſeiner abweichenden. *Ἔφορος δὲ καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ἱστορικῶν καὶ ἔθνη καὶ γλῶσσας πέντε καὶ ἑβδομήκοντα λέγουσιν εἶναι ἐπακούσαντες τῆς φωνῆς Μωσέως λεγούσης* (Genes. XLVI. 27.)· *ἦσαν δὲ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ ἐξ Ἰακὼβ οἱ αἱ εἰς Αἴγυπτον κατελθοῦσαι· φαίνονται δὲ εἶναι καὶ κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον αἱ γενικαὶ διάλεκτοι οβ, ὡς αἱ ἡμέτεραι παραδιδόασι γραφαί.*

107) In den erwähnten Stellen des Pſeudoclemens offenbar gute, dagegen ſind ibid. VIII. 55. (p. 571.) böſe gemeint und Origenes und Hieronymus geben gar den einzelnen Völkern

nicht ganz einig war, kehren oft bei alexandrinischen sowol, als in sonstigen christlichen Quellen für jene frühern Zeiten wieder [108]) und verschmelzen immer mehr mit den θεοῖς ἐθνάρχαις, πολιούχοις oder μερικοῖς, die die heidnisch-alexandrinischen Neuplatoniker vielleicht eben aus diesen Ideen entlehnten, um dem Vorwurfe eines der Vernunft widersprechenden Polytheismus zu entgehen. [109]) Daß eben diese Ansicht den LXX vorgeschwebt habe, als sie jene Uebersetzung gaben, würde auch ohnedem, daß fast alle jene Mittheilungen über diese Engel in den erwähnten Orten sich an unsre Stelle anschließen, sich schon daraus ergeben, daß eine andere Deutung derselben kaum möglich ist. [110])

Die ursprünglich alexandrinische Farbe aber dieser ganzen Vorstellungsweise zeigt die Verknüpfung derselben mit andern alexandrinischen Dogmen, die sich bei Philo findet und von der auch noch spätere Spuren vorliegen, ob sie schon allmälig verschwinden.

Es ist nämlich eine dem Alexandrinismus überhaupt eben so eigenthümliche als ihn durchgreifend bestimmende Ansicht, daß es unmöglich sei, gleich zu der vollendet-höchsten Anschauung des höchsten Wesens sich zu erheben, sondern daß Dieß allein nach Erforschung der selbstständigen Kräfte desselben geschehen könne. Diese

---

Engel von beiderlei Beschaffenheit. s. Coteler zu Recognit. Pseudoclem. II. 42. N. 71.

108) S. die Stellen gesammelt von Potter opp. Clem. Alexandr. I. p. 440. N. 4. Mang. opp. Phil. I. p. 338. N. z.

109) Ueber diese s. Julian. apud Cyrill. IV. p. (edit. Spanhem. Lips. 1696. fol.) 115.: οἱ ἡμέτεροί φασι τὸν δημιουργὸν ἁπάντων μὲν εἶναι κοινὸν πατέρα καὶ βασιλέα, νενεμῆσθαι δὲ τὰ λοιπὰ τῶν ἐθνῶν ὑπ' αὐτοῦ ἐθνάρχαις καὶ πολιούχοις θεοῖς, ὧν ἕκαστος ἐπιτροπεύει τὴν ἑαυτοῦ λῆξιν οἰκείως αὐτῷ. Vergl. Keil de caus. alieni Platonicorr. recentt. a religione Christiana animi, in opp. edit. a Goldhorn (Lips. 1821.) sect. II. p. 417.

110) Diese Erklärung gab bereits Hody a. a. O. p. 113., vergl. auch Mill. dissert. Selectt. 375. und 381. — Dathe opp. ad l. Deuter. l.

Dieſe Behauptung, auf welche ſich die Unterſcheidung zwiſchen einer höhern und niedern Erkenntniß Gottes, oder zwiſchen einer πίστις und γνῶσις, das Element des Alexandrinismus, baſirte (und welche eben deßhalb bei allen Alexandrinern in hoher Achtung ſtand und öfter namentlich bei den ſpätern in ſehr ſeltſame Formen gekleidet wiederkehrte),[111]) fand auch in der jüdiſch-alexandriniſchen Religionsphiloſophie eine natürliche und kräftige Gönnerin, ja, wurde auch bei dieſer, wenn anders Philo als deren Repräſentant betrachtet werden darf, mit dem Grundſatze aller religiöſen Speculation überhaupt auf das Engſte verbunden.

Als ſolchen ſtellte nämlich Philo wenigſtens, wie wir bereits oben ſahen,[112]) den auf, daß der Menſch an ſich völlig unfähig ſei irgend etwas Körperloſes zu begreifen, als wobei er ſeinen Anfangs- und Stützpunkt von dem Körperlichen aus nähme, wie denn auch als Pforte des Himmels, durch deren Aufſchließung ihm gleichſam der erſte Blick in das Gottesreich geöffnet werden möchte, dieſe Welt betrachtet werden müſſe. Eine philoſophiſche Betrachtung der in dieſer vorliegenden Erſcheinungen war demnach gleichſam die erſte Sproſſe auf der Himmelsleiter, auf welcher der menſchliche Geiſt zu dem Unerſchaffenen emporklimmen konnte.

Eine ſolche Weltanſchauung, welche auf die Schönheit, Weisheit, Güte, oder auf eine andere der ungezählten Eigenſchaften reflectiren ſollte, die ſich in den ſichtbaren Formen der Erde darlegten und daneben hinwiederum auf die Schwäche

111) Ich mache hier als auf ein Beiſpiel auf die Lehre des Valentin aufmerkſam, nach welcher ſich die Sophia nicht durch die übrigen Aeonen (oder δυνάμεις θεοῦ, Eigenſchaften Gottes) zu der Erkenntniß des Bythos erheben, ſondern ſich unmittelbar in denſelben verſenken wollte; dieß Beſtreben aber nicht nur unausführbar, ſondern auch für ſich ſehr nachtheilig fand, indem ſie hierdurch zur Achamoth ward und in das Kenoma herabfiel.

112) S. Abth. 1. S. 161. ff.

dieſes Geformten, in welcher es ſich wider die leichteſten Eindrücke von Außen zu erhalten nicht vermochte und dadurch ſeine Unfähigkeit beurkundete, ſich ſelbſt Urſache geweſen zu ſein:[113]) eine ſolche Weltanſchauung konnte und ſollte auch zunächſt nur auf eine überweltliche mit Eigenſchaften begabte Urſache hinſchließen, welche jene Formen hervorgerufen habe. Selbſt der nach alexandriniſcher Anſicht wahre Philoſoph mußte bei einem ſolchen Glauben anfangen. Freilich ging er dann weiter. Denn wenn er ſich nun den Begriff einer letzten Urſache aller Dinge durch ſich ſelbſt conſtruirte und fand, daß eine ſolche, eben als Urſache aller Dinge Nichts von allen dieſen ſein und auch keine Eigenſchaften haben könne: ſo ſchied er nun die letzte Urſache alles Vorhandenen von jenen überweltlichen Eigenſchaften, gelangte mithin zu einem doppelten Göttlichen und widmete, wenn er auch die letztern hochhielt, doch jener erſtern ſeine ausſchließliche göttliche Verehrung. Indeß war dieß immer der zweite Schritt (τῶν τὸ ὂν ὁδῷ τῇ βελτίονι καταλαμβανόντων),[114]) den Niemand gleich thun konnte und den Viele überhaupt gar niemals thaten, oder auch überhaupt zu thun unfähig waren. Viele blieben immer auf jener erſten Stufe ſtehen und verehrten, je nachdem ſie die eine oder die andere göttliche Eigenſchaft in der Natur kennen, bewundern und göttlich hochachten gelernt hatten, entweder diejenige, welche ſich in der gütigen Weltſchöpfung oder in der mächtigen Welterhaltung oder in einer andern Aeußerung ausſprach. In dieſem Sinne iſt die Ermahnung des Philo quod Deus sit immut. p. 310. zu faſſen, vornehmlich zwar dahin mit allem Eifer zu ſtreben, daß man das höchſte Weſen ſelbſt verehre und dieſem wohlgefällig ſei. „Sollteſt du aber Dieß nicht vermögen;“ fährt er fort, „denn gar außerordentlich iſt die Größe dieſes Wunſches: ſo gehe nur ohne umzukehren auf die Kräfte los und werde die-

113) S. Abth. 1. S. 162. ff.

114) S. Phil. de praem. ac poen. p. 916. cl. leg. alleg. II. p. 79.

ſer demüthiger Verehrer (widme dieſen die unausgeſetzte philoſophiſche Betrachtung und Bewunderung), bis ſie deine dauernde und aufrichtige Verehrung gern annehmen und dich Denen beiordnen, an welchen ſie Wohlgefallen haben", von wo dann aus ein weiterer Fortſchritt möglich wird und de profug. p. 464. gibt Philo bis ins Einzelne gehend ſeine Meinung an, welche Kraft wol der Menſch zunächſt kennen und verehren lernen könne und in welcher Ordnung er dann zu den höhern aufſteige. [115])

Da nun aber ferner, wie wir oben bei Philo ſahen, [116]) dieſe göttlichen Kräfte auch Logi und Engel von ihm genannt wurden: ſo iſt es klar, was es heißen ſoll, wenn er behauptet, daß die noch nicht weiter Fortgeſchrittenen an die Engel gewieſen ſeien und wie ſie dieſelben verehrten auch von

---

115) Daß dieſe ganze Schlußreihe auf das Innigſte mit dem Geiſte des Alexandrinismus verwebt war, beweiſt theils dieſer ſelbſt zu jener gehalten, theils auch, daß ſpätere heidniſche Neuplatoniker wieder darauf hinführten, jene θεοὺς μερικοὺς für Eigenſchaften Gottes zu halten. Vergl. des Maximus Madaurensis Worte (bei August. epist. XVI. §. 1. opp. T. II. p. 15.): „Equidem unum esse Deum summum sine initio, sine prole naturae, ceu patrem magnum et magnificum, quis tam demens, tam mente captus neget esse certissimum? Hujus nos virtutes per mundanum opus diffusas multis vocabulis invocamus, quoniam nomen ejus cuncti proprium videlicet ignoramus. Nam Deus omnibus religionibus commune nomen est. Ita fit, ut, dum ejus quasi quaedam membra carptim varia supplicationibus prosequimur, totum profecto colere videamur. Es kann, wie ich glaube, nach den aus Philo gegebenen Parallelen kein Zweifel über das Verſtändniß dieſer Worte ſein und jedenfalls hat Keil (l. l.) gegen Mosheim (dissertat. de turbata per recent. Platon. eccles. §. 20. in Deſſen dissertatt. ad hist. eccles. pertinentt. Vol. I. p. 90. sqq. aufgenommen, auch ſ. Ueberſetzung des Cudworthiſchen systema intellect. [edit. 2. Lugd. Bat. 1778. 4. 2 BB.] T. II. p. 747. sqq. angehängt) hier Recht.

116) S. Abth. 1. S. 259. f.

ihnen hinwiederum zunächſt beſtimmt würden. [117]) Und in dieſem Sinne erklärt er denn auch unſre Stelle an den 2 Orten, in welchen er ſeine Meinung über ſie mittheilt, [118]) ſo daß der höchſte Gott ſich nur Diejenigen zu ſeinem unmittelbaren Erbtheile beſtimmt habe, welche zur Erkenntniß des höchſten Weſens erhoben wären, [119]) dagegen die Uebrigen den Engeln überlaſſe.

Wie feſt gerade dieſe Anſicht der Stelle begründet war, geht auch daraus hervor, daß ſie ſich faſt noch ganz in derſelben Form in den clementin. Recognition. VIII. p. 55. (Coteler.-Cleric. I. p. 571.) findet. „Praesciens", heißt es da, „omnia Deus ante constitutionem mundi, sciens, quia futuri homines alii quidem ad bona, alii vero ad contraria declinabant, eos, qui bona elegerint, suo principatui et suae curae sociavit atque haereditate sibi eos propria nominavit; eos vero, qui ad malum declinarent, angelis regendis permisit." Jedoch mit dem Unterſchiede, daß hier böſe Engel genannt ſind. Auf dieſe Weiſe wird es ſowol klar, wie und in welchem urſprünglichen Sinne gerade in der von dem Alexandrinismus ſo abhängigen Zeit der erſten Jahrhunderte Engel als Götter der Heiden aufgeſtellt wurden, als auch in welcher Weiſe die LXX ihre Abweichung von unſerm Urtexte verſtanden wiſſen wollten.

Doch ehe ich dieſe Stelle verlaſſe will ich noch eine Anmerkung beifügen, die auf die ganze Anſicht von der Abhängigkeit der minder Fortgeſchrittenen und namentlich der Heiden von Engeln, und beſonders auf die Schwankungen darüber, ob dieſe Engelgötter gut oder böſe geweſen ſeien, einiges Licht wirft. Dieſe Schwankungen ſelbſt erklären ſich nämlich aus

---

117) Vergl. hierzu die ſehr wichtige Stelle de prof. p. 481.: ἄγγελοι δ' οἰκέται θεοῦ νομιζόμενοι πρὸς τῶν ἐν πόνοις καὶ δουλείαις ὑπαρχόντων θεοί. — u. Abth. 1. S. 209. Note 162.

118) De poster. C. edit. Mang. T. I. p. 242. — de plantat. N. p. 222.

119) Deren Symbol eben Iſrael und die Iſraeliten ſ. Abth. 1. S. 398.

dem angegebenen Urſprunge dieſer ganzen Vorſtellung von ſelbſt. Jene Zwiſchengötter mußten, wie es ſich von ſelbſt verſteht, von einem Alexandriner für gut gehalten werden. Auch kannte Philo noch gar keine böſen Engel. Aber eben weil es Götter der Heiden ſein ſollten, an welche der Jude nie ohne Abſcheu dachte: ſo kämpfte hier die philoſophiſche mit der altnationalen Vorſtellung und dieſer Kampf erzeugte, zumal wenn die philoſophiſche Unterlage nicht eignes Product war, jenes Schwanken. [120]) Hieraus erklärt ſich auch der ſpätere Gebrauch der Worte δαίμων und δαιμόνιον. [121]) Dieſe waren dem Philo wenigſtens noch ſicher mit ἄγγελος gleichbedeutend [122]) und wenn nun die LXX an mehren Stellen ohne irgendwie vom Urtexte veranlaßt zu werden die heidniſchen Götter δαιμόνια nannten: ſo ſcheint es, als haben ſie auch hierin auf die oben berührte Meinung Rückſicht genommen, daß dieſe Götter Engel geweſen ſeien. Der auffallendſte Beleg hierzu findet ſich Pſalm XCV. (XCVI.) 5.: ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια, ὁ δὲ κύριος τοὺς οὐρανοὺς ἐποίησε. Im Urtexte אֱלִילִים, welches ungleich mehr zu der Ueberſetzung des Aquila: ἐπίπλαστοι (Hieronym.: sculptilia), oder des Symmach.: ἀνύπαρκτοι hätte hinführen müſſen, als zu δαιμονίοις, welche ja eben als ſolche nicht als nichtig oder als nicht vorhanden, ſondern als daſeiend und wirkend gedacht wurden. Es ſcheint nicht zu bezweifeln, daß hier die LXX die heidniſchen Götter, als dem Gotte, der die Himmel erſchaffen habe, untergebene Weſen bezeichnen

120) Daher dann die Anſicht, daß ſich die Engel gegen ihren rechtmäßigen Herrn empört und für ſich die Verehrung der Völker in Anſpruch genommen hätten ſ. Justin. apol. II. 5. 9. Tat. ad Graec. 28., was beſonders auch in manchen gnoſtiſchen Syſtemen ſo der Ophiten in ähnlicher Weiſe wiederkehrt.

121) Ueber den frühern, welcher uns hier nicht berührt, ſ. die beſondere Abhandlung von Georg. Wonna Exercitat. philol. I de geniis. Jen. 1659. 4.

122) S. Abth. 1. S. 260.

wollten. Auch anderwärts ſchieben ſie auf ähnliche Weiſe an die Stelle einzelner Abgötter das Wort δαιμόνιον ein. [123]) Deßhalb nun aber etwa, wie wegen der freilich jedem guten Weſen mißfälligen Weiſe des Cultus, den ihnen die Heiden zu Theil werden ließen, mit Keil [124]) und Winzer [125]) zu behaupten, daß die LXX ſelbſt unter δαιμόνια böſe Weſen verſtanden hätten, möchte nicht gerathen ſein, da ein ſo früher Gebrauch dieſes Wortes im üblen Sinne keinen andern Beleg hätte, [126]) auch die philoſophiſche Geneſis der ganzen Anſicht es unwahrſcheinlich macht, daß das Mißverſtändniß letzterer ſo nahe mit deren Keime verbunden geweſen wäre. Auch konnten natürlich gute Engel leicht übel verehrt werden. Wie aber hierdurch doch das Wort δαιμόνιον, welches, wie geſagt, noch bei Philo ſeine urſprüngliche Bedeutung hatte, ſich nach und nach in den üblen Sinn umwandeln konnte, den es im neuteſtamentlichen Sprachgebrauche wirklich hat, [127]) iſt an ſich klar.

---

123) Vergl. Jes. LXV. 11. Deut. XXXII. 17. Ps. CV. (CVI.) 37.

124) Commentat. VII. de doctoribus veter. eccles. a culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis (opp. II. T. II. p. 604. sqq.).

125) De daemonologia in sacris N. T. libris proposita. Commentat. I. Viteberg. 1812. 4. p. 30. N. 48.

126) Denn die aus Tob. III. 8. 17. VI. 7. 14. ff. und Bar. IV. 35. cl. 7. entlehnten ſind keine frühern als die des neuteſtamentlichen Sprachgebrauchs ſelbſt, indem erſteres Buch ſelbſt und letzteres wenigſtens in ſeiner uns wahrſcheinlich vorliegenden Ueberſetzung durch Nichts über die Zeit Chriſti hinaus verſetzt wird (ſ. unt. in den Mittheilungen über die Apokryphen).

127) Hier werden gleichfalls die Götter der Heiden δαιμόνια genannt ſ. 1. Cor. X. 20. Matth. X. 25. cl. IX. 34. vergl. auch Jac. II. 19., und zwar ſicher in dem üblen Sinne des Worts, in welchem es (außer in der hierher nicht gehörigen Stelle Act. XVIII. 17.) bei den neuteſtamentl. Schriftſtellern ſtets gebraucht iſt. Dieß die Urſache, warum auch bei den Vätern dieſe Zuſammenſtellung meiſt in gleichem Sinne wieder-

Die letztzuerwähnende Stelle ist die gleichfalls sehr bekannte aus dem Deuter. XXXIII. 2. Die etwas dunkeln dem Moses in den Mund gelegten Worte des Urtextes: יהוה מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתה מרבבת קדש מימינו אשדת למו: enthalten eine Beschreibung der Herrlichkeit der Gesetzgebung und אשדת (das Feuer des Gesetzes) wie es scheint eine Hinweisung auf das Feuer, unter welchem nach Exod. XIX. 18. ff. das Gesetz gegeben worden ist. So scharfsinnige Deutungen auch anderwärts vorgebracht worden sind: [128]) so möchte doch diese immer die vorzüglichere sein. Die LXX übersetzen: ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ. Sollten auch sie den Urtext von jenem Feuer verstanden und kein Bedenken getragen haben, an dessen Statt Engel zu setzen: so läge es an sich sehr nahe, daß sie sich letztere mit einer ähnlichen (geistigen) Lichtnatur begabt vorgestellt hätten, wie die Alexandriner, [129]) und es wird Dieß um so wahrscheinlicher, da die alexandrinische Exegese auch jenes im Exodus erwähnte Gesetzesfeuer von Engeln verstand. Den Beweis hierfür finden wir schon bei einem der ältesten alexandrinischen Exegeten, bei Aristobulus. Dieser dringt bei Erklärung dieser Stelle darauf, daß das Feuer ἀνυποστάτως gedacht werde, indem es ja Millionen Menschen, die um den Berg herum gelagert gewesen, zugleich sichtbar geworden und mithin nicht örtlich (τοπική) gewesen sei; auch Nichts verbrannt habe. Er hielt sich daher für berechtigt, in jenem Feuer eine göttliche Kraft zu vermuthen. [130]) Zu vergleichen hiermit Philo in seinen quaestt. in Exod. II. 47. bei Erklärung der Stelle

---

kehrt, welches aber Alles natürlich keine rückwirkende Kraft auf die LXX hat.

128) Neuerdings von Jul. Friedr. Böttcher in s. Proben alttestamentlicher Schrifterklärung. Leipz. 1833. 8. S. 1. ff.

129) S. Abth. 1. S. 270. ff.

130) S. Euseb. P. E. VIII. 10. p. 377. Alle diese beim Feuer sonst unnatürliche Erscheinungen seien unerklärlich, εἰ μὴ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ δυναμικὸν αὐτῇ προσείη.

Exod. XXIV. 17. (der Parallelſtelle zu Exod. XIX., deren weitere Erklärung in den quaestt. ſelbſt verlohren iſt und auch ſonſt bei Philo nicht vorkommt): τὸ δὲ εἶδος τῆς δόξης κυρίου ὡςεὶ πῦρ φλέγον ἐπὶ τῆς κορυφῆς τοῦ ὄρους ἐναντίον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ.[131]) Unter der δόξα verſtand er nach quaestt. 45. die παρουσίαν τῶν δυνάμεων[132]) und fügt nun hinzu: τὸ εἶδος τῆς δόξης κυρίου ἐμφερέστατον εἶναι φλογί; und Klemens von Alexandrien erklärt auch ſelbſt Exod. XIX. in dieſem Sinne Strom. VI. 632., indem er zu den Worten v. 18.: (τὸ ὄρος τὸ Σινὰ ἐκαπνίζετο ὅλον) διὰ τὸ καταβεβηκέναι ἐπ' αὐτὸ, τὸν Θεὸν ἐν πυρί bemerkt: ἐκείνη γὰρ ἡ λεγομένη κατάβασις ἐπὶ τὸ ὄρος Θεοῦ ἐπίβασίς ἐστι θείας δυνάμεως ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον διηκούσης καὶ κηρυττούσης τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον.

131) Vergl. opp. edit. Mang. T. II. p. 679.

132) S. oben S. 55. Note 90.

Zweites Kapitel.

Aristobulus.

Das lebendigere Intereſſe der Gelehrten an dieſem Ariſtobulus, welches ſich durch zahlreiche Unterſuchungen über denſelben ausgeſprochen hat, [1]) verdankt dieſer zunächſt (obſchon auch deſſen realer Werth für den Gegenſtand unſrer Unterſuchung von hoher Bedeutung iſt, wie ſich im Verfolge dieſes Kapitels ergeben wird) vornehmlich einem doppelten Irrthume, dem einen, dem er durch ſein Zeugniß einiges Anſehen verlieh, daß nämlich vor der Ueberſetzung der LXX, ja, vor der Herrſchaft des Alexander und der der Perſer über Aegypten die heil. Schriften der Hebräer dort in die griechiſche Sprache übergetragen worden ſeien, [2]) und dem andern, deſſen Schuld

1) Außer Denen, die über ihn bei mehren anderweiten Unterſuchungen verhandelten, von welchen wir die Vorzüglichern im Laufe dieſes Kapitels, in wie weit ſie unſern Zweck berühren, erwähnen werden, ſind beſonders über ihn zu vergl. Voſs de hist. graec. Lib. 1. Cap. 10. p. 55. — Fabric.-Harles. B. G. Vol. 3. p. 469. sq. — Brucker hist. philos. II. p. 698. sqq. — Wolf bibl. hebr. I. p. 215. und die mit ausgezeichnetem kritiſchen Geiſte und ausgebreiteter Beleſenheit geſchriebene diatribe Valckenarii de Aristobulo Judaeo, Philosopho Peripatetico, Alexandrino ed. Jo. Luzac. Lugd. Bat. 1806. 4. nebſt der damit verbundenen lect. publ. Petri Wesselingii de fragm. Orphei, rell., de Aristob. Jud., rell. — Gfrörer a. a. O. I. 2. S. 71. ff.

2) Dieß bei Euſebius, wo in dem längern ariſtob. Fragmente P. E. XIII. 12. p. 664. die Worte vorkommen: *διηρμηνεύται γὰρ πρὸ Δημητρίου τοῦ Φαληρέως δ' ἑτέρων, πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως ταῦτα κατὰ τὴν ἐξαγωγὴν τὴν ἐξ Αἰγύπτου τῶν Ἑβραίων, ἡμετέρων δὲ παλαιῶν,*

freilich jene Gelehrten ſelbſt mehr trugen, der aber doch auch bereits durch die älteſten Zeugniſſe und namentlich vom Eu-

---

καὶ ἡ τῶν γεγονότων ἁπάντων αὐτοῖς ἐπιφάνεια καὶ πρᾶγσις τῆς χωρᾶς καὶ τῆς ὅλης νομοθεσίας ἐπεξήγησις, welche ſich auch bei Clem. Alexandr. Strom. I. p. 342. ähnlich finden. Valckenár hält den Text für ſehr verdorben. Er vermuthet (l. l. p. 48. sq.) zuerſt, daß vor den Worten τότε κατὰ τὴν ἐξοδ. etwas Aehnliches ausgefallen ſei, als ἥ τε γένεσις τοῦ κόσμου, weil ja ſonſt der Ueberſetzung der Geneſis keiner Erwähnung geſchähe, was, wenn dieſe wirklich überſetzt worden wäre, eben ſo ſonderbar ſei, als die Annahme des Franz Lee (in Proleg. T. III. bibl. Gr. Grab. p. 11.) unwahrſcheinlich, daß ſie nicht mit überſetzt ſein ſolle, indem Dieß alles ſonſtigen Grundes ermangele. (Valckenár hätte hierbei bemerken können, daß doch auch Petr. Dan. Huet dem. evangel. IV. 12. §. 3 sq. dieſer Anſicht war. Aehnlich Mücke in ſ. exercitatt. histor. de orig. vers. LXX interpr. Züllich. 1789. 8.) Dann will er dem unbequemen Anfange der Stelle abhelfen, indem er zu leſen vorſchlägt δ. γ. πρὸ τῆς Ἀ. καὶ (ſ. p. 49., wie es ſcheint irrthümlich empfiehlt er die Seite vorher τῶν an) II. ἑ. Bei Beurtheilung dieſer Conjecturen geht es uns faſt umgekehrt wie Sfrörern, der (a. a. O. I. 2. S. 112. ff.) der erſtern ſeinen Beifall ſchenkt und letztere verwirft. Was die erſtere anlangt: ſo kann es Valckenár, der der jüdiſch-alexandriniſchen Philoſophie kein beſonderes Studium ſchenkte, leicht vergeben werden, was Sfrörern nicht vergeben werden kann, da er es billigt. Dieſer hätte wiſſen ſollen, daß die Alexandriner auch die Geneſis als eigentlichen Theil der Geſetzgebung betrachten (ſ. Abth. I. S. 341. ff.) und ſie mithin in der ὅλη νομοθεσία mit inbegriffen war. Letztere hilft in der That einer Unbequemlichkeit des Ausdrucks ab, die jedoch auch nicht hoch genug anzuſchlagen ſein möchte, um gegen das einſtimmige Zeugniß des Klemens und Euſebius, die, ſo viel an ſich wahrſcheinlich und aus andern Varianten zu entnehmen iſt, unabhängig von einander ſchrieben, die Stelle zu ändern. Was nun eine ſolche frühere Ueberſetzung ſelbſt anlangt: ſo nannte ich ſie bereits einen Irrthum, ob ſie ſchon Etwas mehr für ſich hat, als dieſe gewöhnlich zu ausſchließend hervorgehobene Auctorität des Ariſtobul. Auch der doch jedenfalls bedeutend alte Ariſteas ſpricht für eine ſolche in der Stelle S. V. (des Abdrucks ſeines Briefes vor

ſebius[3]) empfohlen ſchien, daß dieſer Jude als der eigentliche Urheber der jüdiſch-griechiſchen Philoſophie angeſehen

---

Hody's Werke de textibus), in welcher Demetrius darauf aufmerkſam macht, daß nur noch wenig Bücher außer dem jüdiſchen Geſetze fehlten und als Urſache, warum letzteres, beifügt: τυγχάνει γὰρ Ἑβραϊκοῖς γράμμασι καὶ φωνῇ λεγόμενα ἀμελέστερον δὲ καὶ οὐχ ὡς ὑπάρχει σεσήμανται καθὼς ὑπὸ τῶν εἰδότων προσαναφέρεται, προνοίας γὰρ βασιλικῆς οὐ τέτευχε. Denn dieſe Stelle ſcheint wirklich in dem Sinne aufzufaſſen zu ſein, daß das jüdiſche Geſetz urſprünglich hebräiſch geſchrieben, wenn ſchon überſetzt, doch nach dem Zeugniſſe der Verſtändigern, nachläſſiger, nicht ſo, wie es in Wahrheit iſt, übergetragen worden ſei, weil ſich kein König darum gekümmert habe, indem alle andere Anſichten (ſ. dieſe in der Haverkamp'ſchen Ausgabe des Joſephus T. I. p. 588. — Ol. Gerh. Tychsen append. vindic. tentam. de variis Cdd. hebr. V. T. MSS. generibus p. 22. sqq. — Fabric.-Harles. B. G. III. p. 658. beſ. Note e.) entweder keinen den Worten entſprechenden Sinn geben, oder auch Dinge berühren, die gerade an unſrer Stelle ſehr unpaſſend oder mindeſtens überflüſſig wären. Gleichfalls auf eine frühere, unvollkommnere Ueberſetzung ſcheint eine andere überſehene Stelle dieſes Briefes hinzudeuten p. XXXV., wo von der Strafe geſprochen wird, die dem Theopompus zugefallen ſei, τῷ μέλλοντί τινα τῶν προηρμηνευμένων ἐπισφαλέστερον ἐκ τοῦ νόμου προϊστορεῖν, Worte, die gar keine andere Erklärung, als in jenem Sinne zulaſſen. Allein freilich reichen beide offenbar trügeriſche Auctoritäten (denn daß auch Ariſtobulus, wenn er die Ueberſetzung über die Zeit der perſiſchen Herrſchaft hinaus verlegt, keinen Glauben verdiene, iſt an ſich klar) nicht hin, um überhaupt irgend etwas Zuverläſſiges über dieſe Ueberſetzung an die Hand zu geben. Vergl. G. F. Engelbach de versione Pentat. LXX virali antiquiora, Viteberg. 1706. Reimann hist. theol. Jud. cap. 7. p. 110.

3) Eusebius nämlich ſchließt P. E. VIII. 10. p. 378. an die Relation über des Ariſtobulus allegoriſche Auffaſſung der Erſcheinung Gottes bei der Geſetzgebung auf Sinai die Nachricht an, daß die Juden ſich in ihren Anſichten über den Moſaismus in die 2 Klaſſen theilten, deren Erwähnung oben (Abth. 1. S. 84. f.) ſchon geſchehen iſt. Dieſer Uebergang mochte jenen Irrthum fördern.

werden müſſe. [4]) Denn indem man weder dem Namen, noch dem Alter des Ariſteas (über welchen das Nähere im 4. Kapitel) traute und doch auch, was wir bereits nachgewieſen, nicht bemerkt hatte, daß in den LXX ſelbſt dieſe Philoſophie in ihren Grundzügen vorliegt: ſo konnte man nicht leicht einen ältern Zeugen für dieſelbe auffinden, wenn man nicht etwa auch ihn für untergeſchoben betrachtete, was jedoch, wie wir gleich näher ſehen werden, weder ſo früh, noch jemals ſo allgemein, als bei Ariſteas, der Fall geweſen iſt.

Die Widerſprüche der Alten in den dürftigen Nachrichten über das äußere Leben des Ariſtobulus bilden einen Hauptzweig der Gründe Derer, die ihn nebſt den uns von ihm erhaltenen Fragmenten in ein ſpäteres Zeitalter verweiſen. Da wir nun aber bevor wir dieſe letztern ſelbſt an dieſer Stelle einer geſchichtlich-philoſophiſchen Darlegung und Würdigung unterwerfen können, uns überzeugt haben müſſen, daß ſie ſich äußerlich als ein ächtes Product der alten jüdiſch-alexandriniſchen Weisheit darlegen: ſo wollen wir zunächſt jene Nachrichten und die von Einigen auf ſie geſtützte Verwerfung der ariſtobuliſchen Fragmente etwas näher beleuchten, dann aber auch die anderweiten Zweifelsgründe in Betreff ihrer Aechtheit berückſichtigen.

Vorerſt weiſen alle Quellen über Ariſtobul in wie weit ſie deſſen Aufenthaltsort berühren gemeinſchaftlich auf Aegypten und gerade auf Alexandrien hin, nicht ſowol in beſtimmten Worten, [5]) als dadurch daß ſie ihn faſt ſtets mit den Ptolemäern

---

4) Valcken. l. l. p. 69. Matter essai histor. sur l'école d'Alexandrie T. II. p. 121. u. 139.

5) Wenn man nicht etwa hierher die Worte der Stelle 2. Macc. l. 10.: *Ἀριστοβούλῳ διδασκάλῳ Πτολεμαίου τοῦ βασιλέως* beziehen will, wo jedoch immer zweifelhaft iſt, ob der hier erwähnte Ariſtobul, welcher als Lehrer des Ptolemäus und weil der an ihn gerichtete Brief ausdrücklich nach Aegypten beſtimmt iſt allerdings ſelbſt den Worten nach als dort befindlich bezeichnet wird, der unſrige iſt. Etwas Näheres über dieſe Stelle werden wir im gleich Folgenden beibringen.

in Verbindung ſetzen, in deren Reiche eben beſonders Alexandrien ſolche literariſche Unternehmungen leichter zur Reife gedeihen laſſen konnte, dergleichen Ariſtobul unternahm. [6])

Einem dieſer Ptolemäer widmete nun auch Ariſtobul ſeine gewiß vorzüglichſte, [7]) uns aber auch allein bekannt gewordene Schrift, die Erklärungen des Geſetzes Moſis, [8]) ſchwerlich in der Abſicht, ihn zum jüdiſchen Glauben herüberzuziehen; [9]) wahrſcheinlich in der Hoffnung, durch dieſe Schrift dem Könige zu beweiſen, daß auch ſie für Wiſſenſchaft fähig und empfänglich mithin auch wol würdig ſeien der königlichen

---

6) An ſich würde ſich hiermit die Nachricht, welche der alte Ueberſetzer der Kirchengeſch. des Euſebius Rufin VII. 32. gibt, daß ſeine Vaterſtadt Paneas geweſen ſei, wol ausgleichen laſſen. Aber es iſt nicht unwahrſcheinlich, was bereits Vales. zu dieſer Stelle bemerkt hat, daß dieſe nur einem irgendwoher entſtandenen Verſehen ihren Urſprung verdanke, indem im Griechiſchen des Euſebius an dieſer Stelle ὁ πάνυ Ἀριστόβουλος ſteht. Und wenn auch Einige, wie Scaliger animadvers. in chronolog. Euseb. p. 142. den Text des Euſebius nach dem Ruſin verändern wollten (Scal. las καὶ Ἀριστοβ. τοῦ ἀπὸ Πανεάδος): ſo hat er doch wie die Wahrſcheinlichkeit, ſo die Stimme der bedeutendſten Männer wider ſich. Vergl. u. A. Hody a. a. O. S. 51. f. Wolf bibl. hebr. I. 215. Basnage hist. d. J. L. 3. cap. 6. §. 5. p. 401.

7) Er hatte Mehres geſchrieben, wie aus Clem. Alexandr. Strom. V. p. 595. hervorgeht.

8) Anatolius (bei Euseb. H. E. VII. 32.) nennt ſie βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωσέως νόμου. Aehnlich er ſelbſt P. E. VII. 13. τὴν τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμηνείαν. Das Chronic. pasch. (Ol. 149. edit. Paris., deren Seitenzahl auch in der neuen bindorfiſchen Ausgabe angegeben iſt p. 178.) ἐξηγήσεις τῆς Μωσέως γραφῆς. Hieronym. in chron. ad Ol. 151. explanationum in Moysen commentarios (ap. Scalig. p. 144. N. 1840.).

9) Wie Dieß Bode vermuthet in ſ. erwähnten Schrift de Orpheo (poetarum Graec. antiquissimo comment. praem. reg. ornata Gotting. 1824. 4.) S. 39. Note 47. indem er ſagt: „fortasse Aristobulo consilium quoque erat Ptolemaeum ad religionem Abrahamidarum traducendi“, wobei er auch Gyraldi op. T. II. p. 75. c—g citirt.

Sorge in ſolchen Beſtrebungen. Welchem? unterliegt einem Streite, [10]) welcher wol auch in den chronologiſchen Wirren, die die öfter ungenauen Angaben der einzelnen bei den Alten in die Geſchichte der Ptolemäer überhaupt gebracht haben, ſeine reichliche Nahrung findet, [11]) aber hier zunächſt durch offenbaren Widerſpruch der alten Zeugniſſe über Ariſtobulus hervorgerufen ward. Klemens der Alexandriner ſelbſt, der älteſte Gewährsmann über ihn bleibt ſich nicht gleich. Während er Strom. I. p. 342. den Ptolemäus (6.) Philometor (181—145 v. Ch.) nennt, fügt er Strom. V. p. 595. um den Ariſtobul und ſeine Zeit näher zu beſtimmen bei: Ἀριστοβούλῳ τῷ κατὰ Πτολεμαῖον γεγονότι τὸν Φιλάδελφον (2.), οὗ μέμνηται ὁ συνταξάμενος τὴν τῶν Μακκαβαικῶν ἐπιτομήν (2. Makk. I. 10.), im wunderbaren Doppelirrthume, den ſchon Scaliger bemerkte, [12]) Beide, den Ariſtobul und die Zeit des 2. B. der Makkabäer bis in die Mitte des 3. Jahrh. v. Ch. hinaufrückend. Anatolius, der durch ſeine 10 Bücher über die mathematiſchen Wiſſenſchaften dem Alterthume ſehr vortheilhaft bekannte (angeblich ſeit 270) laodicen. Biſchof, berichtet ſogar in einem von Euſebius aufbehaltenen Fragmente, daß er mit unter den 70 Dolmetſchern die heil.

---

10) Dieſer würde ſich freilich ſchnell ſchlichten laſſen, wenn wir, wie Gfrörer a. a. O. S. 71. meldet, die eigne Angabe des Ariſtobulus, daß er zu des Philometors Zeit gelebt habe, noch übrig hätten. Gfrörer hat nur vergeſſen anzugeben, wo er ſie gefunden habe.

11) Wer, dem die kunſtſinnigen und wiſſenſchaftlichen Zeiten der Ptolemäer lieb geworden ſind, möchte nicht mit Valckenär l. l. p. 29. wünſchen, daß das syntagma historico-chronologicum de Ptolemaeis Aegypti regibus, welches ein ſo klarer Geiſt wie Hody bereits gefertigt hatte, öfter bald zu veröffentlichen verſprach (ſ. cont. Arist. hist. praefat. p. IX., de bibl. text. origin. p. II.), ja, ſchon hier und da als Zeugniß für ſeine beſondere Meinung nennt, noch irgendwo gefunden und publici juris gemacht würde.

12) In chronol. Euseb. p. 142. (N. 1841.).

Schriften übergetragen habe. [13]) In gleichem Irrthume und Selbſtwiderſpruche wie Klemens befindet ſich endlich auch Euſebius, wenn man anders der gewöhnlichen Lesart in der Stelle praepar. evangel. XIII. 8. p. 370. folgen will. Nach dieſer verbindet Euſebius hier den Eleazar und den Ariſtobul und ſagt, daß ſie Beide unter der Regierung des Ptolemäus gelebt hätten. Da er nun aber den Eleazar jenen Hohenprieſter des Ariſteas nennt, zu dem die Geſandtſchaft des ägyptiſchen Königs mit der Bitte um die heiligen Schriften und Erklärer derſelben gekommen ſei: ſo kann dieſer kein anderer als der Philadelphus ſein, was aber wider die andern Nachrichten des Euſebius ſelbſt ſtreitet, der ihn anderwärts als Zeitgenoſſen des Philometor nennt, dem er auch ſein Buch gewidmet habe, [14])

---

13) Bei Eusebius (der hier zugleich dem Anatolius ein ſehr vortheilhaftes Zeugniß ſtellt und deſſen *λόγιον* und *πολυμαθὲς* rühmt) H. E. VII. 32.: *Ἀριστοβούλου τοῦ πάνυ, ὃς ἐν τοῖς ἑβδομήκοντα κατειλεγμένος τοῖς τὰς ἱερὰς καὶ θείας Ἑβραίων ἑρμηνεύσασι γραφὰς Πτολεμαίῳ τῷ Φιλαδέλφῳ καὶ τῷ τούτου πατρὶ καὶ βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωσέως νόμου τοῖς αὐτοῖς προσεφώνησε βασιλεῦσι.*

14) Hody irrt oder ſpricht mindeſtens nicht genau, wenn er de text. origin. p. 51. sq. überhaupt läugnet, daß Euſebius in der praeparat. evangel. den Ariſtobul mit dem Philometor in Verbindung bringe, IX. 6. p. 410. wiederholt er ausdrücklich die Worte der aus Klemens angeführten Stelle: *Ἀριστ. ἐν τῷ πρώτῳ τῶν* (ſo ſteht bei Euſebius richtiger als bei Klemens *τῷ*) *πρὸς τὸν Φιλομήτορα κ. τ. λ.* Und Dieß tadelt Valcken. mit Recht (l. l. p. 28.). Aber ungleich ſtärker, ja, in Vergleichung mit ſeiner ſonſtigen literariſchen Genauigkeit auf eine ſeltene Weiſe irrt er an der bezeichneten St. ſelbſt, wenn er zur Widerlegung Hody's ſagt: „quatuor indicat in libro suo loca, omittit, qui minime fuit omittendus VII. 6., qua prima vice verba quaedam excitavit Aristobuli Philometora appellat, quem titulum ad nomen regis postea toties repetere necesse non arbitratur Eusebius"; denn nicht nur findet ſich an der bezeichneten St. kein Wort vom Ariſt., ſondern an der Stelle, wo Euſebius ihn wirklich zum erſten Male in ſ. praeparatio nennt VII. 13. p. 323. ſteht ſchlechthin *κατὰ τὴν τῶν Πτολεμαίων ἀνομάσας ἡγεμονίαν.*

und ihn, wie Klemens, im 2. Buche der Makkab. erwähnt glaubt. [15])

Dieſe Widerſprüche der Alten in der Angabe der Zeit, in welcher Ariſtobul gelebt habe, waren ſchon den frühern Gelehrten aufgefallen. [16]) Hody aber und die nach ihm auftretenden Gegner der Aechtheit der ariſtobul. Fragmente benutzten ſie dazu, um von ihnen aus ein ungünſtiges Licht auf die Glaubwürdigkeit der alten Zeugniſſe über die Lebensumſtände des Ariſtobul überhaupt und ſomit auch auf deſſen Schriften fallen zu laſſen, ja, letztere zum Theil ſelbſt erſt in das 2. Jahrh. nach Ch. zu verweiſen, welches freilich eines der fruchtbarſten in Erdichtungen dieſer Art in der Geſchichte der Literatur iſt. [17]) „Es geht aus ihnen deutlich hervor," äußert jener ſcharfſinnige und ſehr beleſene engliſche Gelehrte, „wie die Alten ſelbſt ſo wenig genau gewußt haben, in welchem Jahrhunderte Ariſtobul gelebt, daß ein Jeder ſeinem Leſer die Vermuthung, die er ſich gerade hierüber gebildet, mittheilte." Und wenn dieß Urtheil uns in Betreff aller ſonſtigen Nachrich-

ten

---

15) P. E. VIII. 9. p. 375.: οὗτος δὲ (ὁ Ἀριστόβ.) αὐτὸς ἑαυτὸν οὐ καὶ ἡ δευτέρα τῶν Μακκαβαίων ἐν ἀρχῇ τῆς βίβλου μνημονεύει.

16) So dem Scaliger in chronol. Euseb. p. 142. (N. 1841.) Spencer ad Origen. p. 55.

17) De text. origin. p. 50. Auf ſeiner Seite ſtanden hierin Prideaux hist. des Juifs Livr. 9. p. 374. Scharfenberg in ſ. Zuſätzen zu der Fabric.-Harles. B. G. III. p. 659. Not. c. Souchay de hymn. vet. in Mém. de l'Acad. T. XII. p. 14. ſetzte ihn in das 1. chriſtl. Jahrhundert. Bereits vor Hody, aber wie er (ſchon in ſ. dissertat. cont. hist. Arist. Oxon. 1685. p. 191.) ſagt, erſt nachdem er bereits ſeine Reſultate aufgezeichnet hatte, war durch Richard Simon hist. critiq. d. V. T. II. 2. p. 189. III. 23. p. 499., welche 1682 ins Engliſche überſetzt worden war, die Aechtheit der ariſtob. Fragmente geläugnet, beſonders, wie wir weiter unten ſehen werden, durch die anſcheinende Abhängigkeit derſelben vom Ariſteas dazu bewogen.

ten über den Aristobul natürlich mißtrauisch machen müßte, falls es sich bestätigte: so schien es selbst durch jene Zeugnisse begründet. [18])

Indessen fand das Verdammungsurtheil Hody's, auch noch ehe Valckenär die Gründe desselben zu entkräften suchte, wenig Eingang. Vielmehr erklärten sich die bedeutendsten Männer, selbst wenn sie den sonstigen Resultaten jenes Gelehrten über die LXX beipflichteten, dagegen. [19]) Valckenär selbst aber übernahm es erst das Untüchtige desselben nachzuweisen und suchte vornehmlich den gerügten Widerspruch zu entfernen. Er strich in der oben angeführten Stelle des Klemens (Strom. V.) die Worte τῷ κατὰ — ἐπιτομὴν, als das Glossem eines Abschreibers, der näher habe bestimmen wollen, wann Aristobul gelebt, aber statt des Philometor den bekanntern Philadelphus ergriffen habe; [20]) ferner wollte er im Eusebius (Praeparat. VIII.) anstatt der oben übergetragenen W. (τὸν δὲ χρόνον κατὰ) τοὺς Πτολεμαίου χρόνους (διατρεψάντων) gelesen wissen τοὺς Πτολεμαίων χρόνους, wodurch dann freilich das Zeitalter des Aristobul und des Eleazar in das der Ptolemäer überhaupt verlegt und der Widerspruch des Eusebius gehoben würde. [21]) Die Nachricht des

18) Hody l. l. p. 53. Uebrigens vermuthet dieser auch (p. 54. Not. 2.), daß Eusebius, wenn er den Juden Aristobulus einen Peripatetiker nenne, zwei Aristob. verwechselt habe, indem der Peripatetiker A. ein Heide gewesen sei. Diese Verwechselung würde dann aber auch dem Clem. Strom. I. p. 305. zur Last fallen, der ihn eben so bezeichnet, wogegen das von Hody angezogene Zeugniß des Cyrill. Alexandr. adv. Jul. p. 134. in keiner Weise das Gewicht hält.

19) Fabric. B. G. l. l. Brucker l. l. Sein heftigster Gegner aber, jedoch freilich auch in den Resultaten über die LXX, war Js. Voß. (S. Kap. 4. über den Aristeas.)

20) Er las, da er auch das folgende γεγονέναι in πεπόνηται verwandelt wissen wollte: Ἀριστοβούλῳ δὲ βιβλία πεπόνηται ἱκανὰ, δι' ὧν ἀποδείκνυσι τὴν περιπατητιὴν φιλοσοφίαν τ. λ. (cf. l. l. p. 30.).

21) L. l. p. 28.

Anatolius glaubte er endlich als irrig zugeſtehen zu können ohne daß man einen für das Alter des Ariſtobulus nachtheiligen Schluß daraus ziehen dürfe, da jener, wenn ſchon ſonſt in mathemat. Studien ausgezeichnet, doch in hiſtoriſchen Nachrichten mehre Irrthümer begangen habe. [22]) Er hätte hinzufügen können, daß Anatolius, wie aus eben jener Nachricht deſſelben mit Sicherheit hervorgeht, die Schriften des Ariſtobul, mögen ſie nun höhern oder jüngern Alters ſein, viel zu wenig gekannt habe, als daß ein Irrthum deſſelben in Betreff ihrer, ja, eine Verwechſelung, ob ſie eine Ueberſetzung oder eine Erklärung der moſaiſchen Bücher enthielten (die durch das zweideutige ἑρμηνεύειν erleichtert ward) unwahrſcheinlich ſein ſollte. Denn ich weiß nicht, wie Valckenär ſeine (p. 26. ausgeſprochene) Vermuthung daß Anatolius die Schriften des Ariſtobul geleſen, für annehmbar habe halten können. Er kann hierbei darauf nicht geachtet haben, daß in den uns von Ariſtobul erhaltenen Fragmenten dieſer ſich ſelbſt von den 70 Dolmetſchern und den König, an welchen er ſein Werk richtet, von dem unter welchem jene arbeiteten, unterſcheidet. [23])

Hiernach glaubte denn Valckenär als Reſultat ſeiner Unterſuchung aufſtellen zu können, daß die Alten die ſchriftſtelleriſche Wirkſamkeit des Ariſtobulus ſo einſtimmig in die Zeit des Ptolem. Philometor ſetzten, als Dieß nur zu verlangen wäre. Eine beſondere Beſtätigung dieſes Reſultats fand er noch darin, daß man bei ihm der von dem alten Gloſſator des Klemens ſowol als von Euſebius ſelbſt ausgeſprochenen und von uns bereits erwähnten Anſicht, nach welcher unſer

---

22) L. I. p. 24. sqq.

23) Euſebius führt folgende W. aus deſſen Dedicationsſchreiben an den König an, dem er ſein Buch überreichte, P. E. XIII. 12 p. 664.: ἡ δ' ὅλη ἑρμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων ἐπὶ τοῦ προαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δὲ προτρέποντος, προτεινεγκαμένου μείζονα φιλοτιμίαν, Δημητρίου τοῦ Φαληρέως πραγματευσαμένου τὰ περὶ τούτων.

Ariſtobul mit dem 2. Makk. I. 10. genannten gleichnamigen Lehrer des Ptolemäus identiſch ſein ſoll, beitreten könne.[24]) Wir müſſen jedoch hier die nähere Mittheilung und Prüfung dieſer Anſicht dahingeſtellt ſein laſſen, da es klar iſt, daß ſelbſt wenn dieſe Männer nicht identiſch ſein könnten, Dieß der Glaubwürdigkeit unſrer ariſtobul. Fragmente im Mindeſten keinen Eintrag thun würde, da doch die Anſicht der Väter nur als ihre Meinung in Betracht kommen könnte[25]) und im Gegentheile es auch einleuchtet, daß ſelbſt wenn es chronologiſch möglich wäre, dieſe beiden Männer als Eine Perſon anzuſehen, aus dieſer Möglichkeit ſelbſt noch kein hiſtoriſches Argument für das Alter jener Fragmente ſich ziehen ließe.

Was nun aber jene kritiſchen Verbeſſerungsverſuche der ſtreitigen Stellen ſelbſt anlangt: ſo möchte es wol nicht zu läugnen ſein, daß ſich der bei Euſebius durch ſeine Leichtigkeit wohl empfiehlt und bei der ſonſtigen chronolog. Genauigkeit unſers Kirchenvaters als ſehr wahrſcheinlich angenommen werden mag, während die klementiniſche Stelle denn doch zu bedeutend umgeſchmolzen werden müßte, wenn ſie nach Valckenär's Sinne geformt werden ſollte. Aber es würde dieſe Umſchmelzung auch ſtreng genommen mehr zur Rettung der hiſtoriſchen Ehre des Klemens als der Glaubwürdigkeit unſrer ariſtobul.

---

24) L. l. p. 35. sqq.

25) Die Notiz Hody's nämlich (l. l. p. 52.) „et in quodam eorum fragmento innuere videtur auctor se regis fuisse praeceptorem, in quo indicat, se olim antequam commentarios scriberet, a rege interrogatum fuisse atque illi olim de hisce rebus respondisse“ ruht, wie der Augenſchein lehrt, auf einem ſehr unſichern Fundamente, indem der König auch ohne Ariſtob. Schüler zu ſein, dieſen über das Geſetz fragen konnte (das Citat Hody's P. E. II. 10. iſt übrigens falſch, er hatte wol VIII. 10. S. 376. im Sinne). Indeß bei der Annahme der nothwendigen Identität Beider, die Hody feſthielt, war es ſehr erklärlich, daß er nun auch das 2. B. der Makk. als unächt verwerfen mußte. Eine Schwierigkeit gegen ſeine eigne Anſicht, die er ſich hätte erſparen können.

Fragmente unternommen, indem es überhaupt nicht recht begreiflich ist, wie Hody und seine Gegner und Freunde auf die Widersprüche der einzelnen Schriftsteller mit sich selbst ein großes Gewicht bei Beurtheilung jener Glaubwürdigkeit haben legen können. Diese können in jedem Falle nur über die Glaubwürdigkeit des einzelnen Schriftstellers, mochte er nun über das Alter unsers Philosophen etwas Bestimmtes wissen oder nicht, ein ungünstiges Zeugniß ablegen; jeder fernere Schluß würde zuviel und mithin Nichts beweisen. Von höherer Beweiskraft würde es dagegen sein, wenn die verschiedenen Zeugen, die über Aristobul berichten, constant gegen einander sprächen, so daß während ihn die Einen in sehr frühe Zeiten setzten, ihm die andern ein weit jüngeres Alter beilegten, indem hiernach mit Wahrscheinlichkeit vermuthet werden könnte, daß während jene von dem antiken Scheine geblendet worden wären, diese denselben zu durchschauen und zu zerstreuen vermocht hätten. Dieß ist aber so wenig der Fall, daß Alle besser unter einander, als mit sich, darin aber durchgängig übereinstimmen, den Aristobul als den Vorgänger philonischer Zeit und Literatur zu betrachten, sich also doch endlich Alle getäuscht haben müßten. Eine Täuschung, die gewiß, da sie im Laufe des 3. Jahrh. von 3 ausgezeichneten Männern getheilt ward, [26]) sehr schwer zu erklären sein würde, wenn Hody Recht hätte, daß diese Fragmente erst ein Werk des 2. christl. Jahrh. seien. Daß aber Aristobul nicht früher Jemand fand, der seinen Namen der Nachwelt nannte, sondern gegen 4 Jahrh. bis zur ersten Erwähnung desselben verstreichen konnten, [27]) hat Valck-

---

26) Von Klemens (wenn dieser seine Stromata nicht vielleicht noch im 2. Jahrh. schrieb) und Anatolius ist eben die Rede gewesen. Ich füge nur noch die Stelle des Origenes bei, die einzige in welcher er des Aristob. überhaupt gedenkt cont. Cels. IV. p. 198.

27) Was Hody so sehr als Beweis der *vοθεία* der aristobul. Fragmente hervorhob, daß er (p. 53. N. 8.) auf die Erwiderungen Vossens antwortete: „Mihi profecto argumentum hoc, quidquid dicit Vossius, adeo non videtur futile, ut propter Josephi

när [28]) gegen Hody gut erklärt. Es ist hierbei natürlich zu fragen, von wem man denn eigentlich erwarten könne, daß er einen Schriftsteller wie Aristobul genannt hätte? Von einem griechischen oder römischen Gelehrten sicher nicht. Philo spricht zwar bereits viel von Vorgängern, die er gehabt, nennt aber Deren Keinen bei Namen. Josephus füllt die Lücke alexandrinisch-jüdischer Gelehrtengeschichte eben so wenig aus; er nennt selbst des Philo Werke nicht, wenn schon ihn selbst. Von den ersten christl. Schriftstellern müßte man die Zeit, in welcher das eigentlich religiöse Moment noch vorherrschte und Gelehrsamkeit zurücktrat, also die Zeit der apostol. Väter nothwendig ausscheiden, wonach uns denn höchstens die frühesten apologetischen Schriften des Justin, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Tatian des Syrers und Hermias übrig blieben. Diese aber hatten schon vermöge ihres Zwecks nicht leicht Gelegenheit die Schriften unsers Juden zu erwähnen; und wenn Dieß auch jezuweilen hätte geschehen können: so kann es doch immer nur einen sehr wenig zwingenden Grund abgeben diese Schriften deßhalb zu verdächtigen, weil es nicht geschehen ist, zumal wenn man die Dürftigkeit jener ersten Literatur und den Umstand in Betracht zieht, daß die genannten Apologeten der Zeit nach von dem ersten Zeugen, dem Klemens, nicht eben mehr fern liegen.

Wir knüpfen hieran die Beleuchtung des zweiten Zweifelgrundes, der gegen die aristobul. Fragmente erhoben worden ist, um dann, wann wir auch diesen als weniger tüchtig erkannt haben werden, zur geschichtlich-philosophischen Würdigung seiner Fragmente überzugehen.

Aristobulus schreibt in einem uns von Eusebius erhaltenen Fragmente seiner Dedicationsschrift an den Ptole-

---

silentium de isto Aristobulo sim perpetuo dubitaturus. Schon vor ihm hatte Richard Simon darauf aufmerksam gemacht Hist. crit. de V. T. II. 2. p. 189. III. 25. p. 499. S. überdieß Ant. van Dale super hist. Aristeae (Amstelod. 1705. 4.) p. 213.

28) L. l. p. 22. sqq.

mäus, daß unter dem Philadelphus, der hierin einen edlen Stolz geſucht habe, die vollſtändige Ueberſetzung aller Theile des Geſetzes unternommen und von Demetrius Phalereus alles hierzu Erforderliche veranſtaltet worden ſei. [29]) Dem Scaliger [30]) fielen dieſe Worte zuerſt auf. Er erinnerte ſich einer Nachricht des Hermippus, [31])

---

29) P. E. XIII. 12. p. 664. ſ. Note 23.

30) In chronic. Euseb. p. 132. (N. 1754.).

31) Allerdings ſteht anſcheinend dem Einen Hermippus außer dem Ariſtob. die große Zahl jüdiſcher und chriſtl. Zeugniſſe entgegen, die einmüthig unter der Regierung des Ptolem. Philadelphus und unter der Mitwirkung des Demetrius Phalereus die heil. Schriften überſetzt werden laſſen. Vergl. dieſelben geſammelt in Hody diss. supra Arist. histor. LXX interprett. Accessere testimonia Vett. de eorum versione. Oxon. 1692. p. 105. sqq. und hierauf gründet ſich auch der Einwand des Nikol. Serrarius, der in den proleg. bibl. c. 17. qu. 5. die Erinnerung des Scaliger eine perlevem ratiunculam nannte und beifügte: „Ab omni abhorret ratione, ut auctor unus isque gentilis et vix notus tot ac tantis veteribus ac notis Christianis et Judaeis anteponeretur“. Allerdings Jac. Gretſer u. A., ſ. Hody de text. p. 9. sqq. — Letzterer hebt es dagegen freilich ſehr richtig hervor, wie alle jene Zeugniſſe ſonſt von dem Einen Ariſteas abhangen, der als Betrüger anerkannt werden müſſe; weßhalb denn endlich immer unſer Ariſtobul allein gegen Hermippus daſtehe. Nun hatten zwar Mehre u. A. Walton (proleg. bibl. Polyglott. IX. 4.), Stillingfleetus (origg. saer. I. 3.) eben unſers Ariſtob. Zeugniß gegen den Hermippus geltend gemacht und ſo vielmehr den Letztern eines Irrthums beſchuldigt, als des Ariſtob. Authentie verdächtigt. Indeſſen iſt Jenes Verſicherung nicht ſo leicht zu entkräften, vorausgeſetzt, daß man nicht, wie von Hody in dieſer Unterſuchung öfters geſchah, unſern Hermippus aus Smyrna, der um die Zeit des Theophrast alſo der erſten Ptolem. lebte (vergl. Voſs de histor. graec. p. 103. mit Hody p. 11.) mit dem Berytiſchen verwechſelt, welcher der Schüler des Philo Byblius war und ſich unter Hadrian bekannt machte. Ein ſehr ehrenvolles Zeugniß für Ersteren ſ. bei Joseph. adv. Ap. I. 22. und wenn Valckenär (l. l.) an die dissert. Bentleji de epist. Socrat. p. 68. erinnert,

nach welcher Demetrius dem Ptolemäus Lagi oder Soter gerathen habe, nicht den Philadelphus, den Sohn der Berenike, ſondern die Söhne der Eurydike zu Nachfolgern zu beſtimmen, weßhalb er denn auch, als Philadelphus doch zur Regierung gelangte, geflohen, dem Könige immer verhaßt geblieben, aber auch bald darauf geſtorben ſei, wonach es denn freilich ſcheint, als habe ſchwerlich Demetrius unter der Regierung des Philadelphus Alles zur beachſichtigten Bibelüberſetzung der heil. Bücher vorbereiten können. Des Hermippus Name gibt allerdings der Nachricht Anſehen; denn die von ihm erhaltenen Fragmente beſtätigen das Zeugniß der Alten über ihn, daß er ein vorſichtiger und genauer Hiſtoriograph geweſen ſei. [32]) Durch dieſe ſo verbürgte Nachricht fand ſich ein gleichfalls gewichtiger Mann Richard Simon [33]) bewogen, dieſe Fragmente des Ariſtobulus, dem, wenn er unter Ptolemäus Philometor gelebt hätte, dieſe Verhältniſſe nicht unbekannt hätten ſein können, als untergeſchoben zu betrachten; Hody [34]) und ſeine Anhänger folgten um ſo lieber, je willkommener es ihnen war, eines läſtigen, angeblich ſo alten als wichtigen Zeugen für eine ältere Ueberſetzung des A. T. als die der LXX und für eine unter königlicher Auctorität veranſtaltete Fertigung letzterer überhoben zu werden.

Auch gegen dieſe Zweifel hat beſonders Valckenär den Ariſtobulus zu ſchützen unternommen. [35]) Er macht darauf

---

in welcher dem Hermippus zwei hiſtoriſche Fehler nachgewieſen ſeien: ſo iſt es immer etwas Anderes in einzelnen Nebenpunkten, die der Aufmerkſamkeit leichter entgehen, geirrt zu haben und eine zuſammenhangende Erzählung wiederzugeben, in welcher die einzelnen Nachrichten die Bedingungen und Folgen der übrigen ſind, falls nicht anſtatt einer hiſtor. Relation ein Gewebe von Unwahrheiten geboten ſein ſoll.

32) S. die vorhergeh. Note.

33) Hist. crit. d. V. T. II. 2. p. 189. sq.

34) L. l. p. 50.

35) L. l. p. 52. sqq.

aufmerkſam, daß Hermippus den Demetrius Phaler. bloß im Allgemeinen nach dem Tode des Ptolem. Lagi vertrieben werden läßt, wobei es denn alſo wol möglich wäre, daß er auch im Anfange der Regierung des Philadelphus noch in königlichen Gnaden geſtanden habe, ſpäter aber, weil der König von jenem Rathe, den er dem Vater gegeben, unterrichtet worden ſei, das Land habe meiden müſſen. Und allerdings hat dieſes Auskunftsmittel, die beiden ſich widerſprechenden Nachrichten zu einigen ungleich mehr Wahrſcheinlichkeit als ein anderes, bei welchem man nach der Anſicht des Petavius,[36]) der beiden Voſſe,[37]) des Joh. Bapt. Riccioli,[38]) Valeſius,[39]) Perizonius,[40]) Matter[41]) und Gfrörer[42]) die beiden Jahre berückſichtigen zu müſſen glaubt, in denen die beiden Ptolemäer Lagi und Philadelphus gemeinſchaftlich regierten. Denn wenn man auch zugeſtände, was denn auch Hody als das Wahrſcheinlichſte feſthielt, daß die heil. Schriften gerade im Laufe derſelben überſetzt worden ſeien: ſo würde doch auch Dieß ſich nicht eben gut mit den Worten des Ariſtobul ausgleichen, indem man doch dann immer eher den Sohn des Lagus als den Philadelphus erwähnt erwarten würde. Eher ließe ſich noch annehmen, was mir an Wahrſcheinlichkeit der Valckenäriſchen Vermuthung nicht nachzuſtehen ſcheint, daß Demetrius in der That noch unter Ptolem. Lagi alles zur Ueberſetzung Erforderliche vorbereitet habe; dieſe aber ſelbſt auch ohne ihn erſt unter dem Philadelphus vollendet worden ſei. Es möchten ſich wol auch noch andere Hypotheſen zur Ausglei-

36) Ad Epiphan. opp. II. p. 379. sq., doch dieſer mehr an unſere gleich näher zu erwähnende Vermuthung anſtreifend.

37) G. J. Voſs de hist. graec. I. 12. p. 73. und ſein Sohn I. V. de transl. LXX interpr. cp. 2.

38) Chronol. T. I.

39) In Euseb. H. E. V. 8. p. 94.

40) In Ael. V. H. III. cp. 17. p. 238.

41) Essai histor. sur l'école d'Alexandrie T. I. p. 74.

42) A. a. O. I. 2. S. 116.

chung der Ausſagen des Hermippus und des Ariſtobulus aufſtellen laſſen, gegen welche eben ſo wenig Erhebliches einzuwenden wäre, als gegen die erwähnten und auch dieſe ſollen nichts Anderes als Vermuthungen ſein: aber ſie zeigen doch wol, daß Richard Simon zu ſchnell ſchloß und Hody's ſonſt ſo klarer Blick auch hier, wie zuweilen anderwärts, durch zu väterliche Liebe gegen ſeine großen Entdeckungen auf dem Gebiete der A. Teſtamentlichen Ueberſetzungskunde ſich trübte, als ſie auf Grund der hermippiſchen Worte hin die ariſtobuliſchen Fragmente als unächt verwarfen.

Für dieſe Fragmente nun ſelbſt iſt die hauptſächlichſte, oder, wenn man will, die einzige Quelle die praeparatio evangelica des Euſebius. Denn wenn ſich auch im Klemens von Alexandrien einige finden: ſo ſind dieſe doch unbedeutend und kehren im Euſebius alle wieder. [43]) Dagegen bringt aber Ariſtobul in dieſen euſebianiſchen Fragmenten mehre zum Theil längere Stellen angeblich aus ältern Dichtern der Griechen, beſonders dem Orpheus, [44]) dann aber auch dem Ho-

---

43) Von den 4 Stellen, in denen Klemens des Ariſtobulus namentlich Erwähnung thut Strom. I. p. 304. V. p. 595. I. p. 342. VI. p. 632. enthalten bloß die beiden letztern wirkliche Fragmente deſſelben. Das erſtere kehrt bei Euseb. P. E. nicht nur, was Potter bemerkte, XIII. 12. p. 663. 4. wieder, ſondern auch, was von ihm unbemerkt blieb, IX. 6. p. 410.; das letztere, was er gleichfalls überſah, P. E. VIII. 10. p. 377. Freilich mögen wol auch ſonſt noch mehre Ueberreſte des Ariſtob. in den Worten des Klemens vorliegen und Letzterer Erſteren öfter auch, wo er ihn nicht nennt, vor Augen gehabt haben (wie er denn gar oft die Namen Derjenigen, denen er das Ihrige entnimmt, verſchweigt, beſonders des Philo): aber mit Sicherheit können wir Dieß doch immer nur da annehmen, wo die Worte des Klemens ſich entweder vollſtändig oder doch mit ſolcher Uebereinſtimmung in einem uns ſonſt bekannten ariſtobul. Fragmente vorliegen, daß über deren Identität kein Zweifel ſein kann, wozu einige Beiſpiele gleich ſpäter (Note 58.) folgen werden.

44) „Fraudibus semper accommodum nomen" wiederholt nach Valcken. (l. l. p. 73.) Georg Heinr. Bode in ſ. ſchon erwähnten gelehrten Schrift: Orpheus poetarum Graecorum

mer, Heſiod und Linus bei, die wegen ihres in einigen Stücken offenbar jüdiſchen und alexandriniſch-philoſophiſchen Colorits, zu dem auch noch andere Gründe treten, wo nicht als durchaus ariſtobuliſches Product, ſo doch als bedeutend interpolirt bereits ſeit längerer Zeit angeſehen worden ſind und auch mit Recht angeſehen werden. Das vornehmſte Stück dieſer pſeudo-antiken Poeſien iſt dem Orpheus beigelegt [45]) und ſoll aus deſſen ἱερὸς λόγος entlehnt ſein. Aber ſchon P. D. Huetius [46]) und Eſchenbach [47]) ſahen, daß es jüdiſche Elemente und mithin jüdiſchen Urſprung verriethe. Man kann Dieß auch gar nicht bezweifeln, wenn man bemerkt, daß es von den 10 Geboten, [48]) von Abra-

---

antiquissimus p. 8. mit Recht, der auch p. 96. sq. diejenigen frühern heidniſchen philoſophiſchen Dichter namhaft macht, die unter dem orphiſchen Namen ſchrieben.

45) Die 41 V. deſſelben ſiehe bei Euseb. P. E. XIII. 12. p. 664. sqq.

46) Demonstrat. evangel. prop. 4. p. 218., welcher aber chriſtlichen Urſprung vermuthete. Aehnlich Joh. Matthias Geßner in ſ. Orphicis, welcher ſogar vermuthete, daß Euſebius ſelbſt ſich dieſe Täuſchung habe zu Schulden kommen laſſen und ſonach ein doppelter Betrug von ihm begangen worden ſei, indem er ſeine pſeudo-orphiſchen Verſe dem Ariſtobul untergeſchoben habe, was Valckenär (l. l. p. 74.) mit Recht verwirft. An einen chriſtl. Urſprung dachten auch Freret mémoir. de l'Acad. T. XXIII. 145. p. 264. Meiners bibl. philolog. Gotting. T. III. p. 112. Gail de cultu Bacchi p. 97.

47) Andr. Christ. Eschenbach in Epigene s. comment. de poësi Orphica p. 140.

48) V. 21. (θεοῦ)
— — — — στάσιν δὲ δέκα πυκνὰ ἀνθρώποισιν (δεικνύειν).
Denn von dieſen 10 Geſetzestafeln glaube ich dieſe Stelle verſtehen zu müſſen. Die Ueberſetzung Gfrörer's (a. a. O. S. 76.): „Doch zehn der Zeilen verkündigen ihn den Menſchen" gibt keinen Sinn; man weiß nicht was Dieß für 10 Zeilen ſeien. Uebrigens hat er die Worte στάσις τοῦ θεοῦ nicht verſtanden. Was ſich Ariſtob. darunter dachte, davon ſpäter mehr. Vergl. erſt zu vergl. Euseb. P. E. VIII. 10. p. 377.

ham, [49]) von Moſes und den zwei Geſetzestafeln redet [50]) und ſichtlich den ſtolzen Anſichten der alexandriniſchen Juden hul-

---

49) V. 22—26.

οὐ γὰρ κέν τις ἴδοι θνητῶν μερόπων κραίνοντα
εἰ μὴ μουνογενὴς τις ἀποῤῥὼξ φύλου ἄνωθεν
Χαλδαίων· ἴδρις γὰρ ἔην ἄστροιο πορείης
καὶ σφαίρης κίνημ' ἀμφὶ χθόνα ὡς περιτέλλει
κυκλοτερὲς γ' ἐν ἴσῳ κατὰ δὲ σφέτερον κυώδακα.

Man hat in dieſen Verſen ſchon den Abraham wiedererkannt. Vergl. beſ. Hug. Grot. ad Matth. V. 31. p. 95. 96. Cudworth syst. intell. edit. Mosh. Cap. IV. §. 17. p. 446. und Mosheim's Note o dazu. Gesn. Orphic. edit. Herm. p. 452. ad h. v. (Was dieſer beifügt: „forte fictori hujus versus obversatus est ὁ μονογενὴς de sinu patris, qui solus vidit Deum et hominibus manifestavit“ iſt wenigſtens in ſo weit mit Vorbedacht geſagt, als Geßner, wie wir (Note 46.) ſahen, einen chriſtl. Betrug vorausſetzte, ohne aber freilich hierzu wieder durch irgend einigen Grund berechtigt zu ſein.) Man hätte dieſe Deutung auf Abraham dadurch noch mehr ſtützen können, daß man darauf aufmerkſam machte, wie in den alexandriniſchen Geſetzesgenealogien Abraham gerade zur Bezeichnung derjenigen Stufe aller Gotteserkenntniß benutzt wurde, welche aus Betrachtung der Natur und namentlich aus mathematiſcher und aſtronom. Weisheit hervorging, ſ. oben im philon. Lehrbegriffe S. 371. f., auch die Pſeudepigraphen über Abraham, welche faſt durchgängig deſſen hohe Weisheit in der Sternkunde rühmen, ſ. Fabric. Codex pseudepigraph. edit. 2. Hamb. 1722. p. 341. sqq. Vergl. auch Guil. Postellus de originib. p. 15. (mitgetheilt von Fabric. l. l. p. 406.): Multi authorum humanitatis meminere Abrahami, nullus tamen non tribuit illi summam chaldaicarum disciplinarum i. e. disciplinae coelestis cognitionem.

50) V. 36. 37. fügt der angebliche Orpheus zur Beſtätigung des von ihm Geſagten bei:

ὡς λόγος ἀρχαίων, ὡς ὑδογενὴς διέταξεν
ἐκ θεόθεν γνώμασιν λαβὼν κατὰ δίπλακα θεσμόν.

Es kann theils wegen der Farbe, die das Frühere trägt, theils wegen der beigefügten Worte κατὰ δίπλακα θέσμον nicht zweifelhaft ſein, daß mit Scaliger (fragment. de emendand. tempor. subj. p. 48.) anſtatt des von den Ausgaben gebotenen ὑλογενὴς ὑδογενὴς geleſen und als eine Uebertragung des angeb-

digt. [51]) Auch die anderweite Annahme Eſchenbach's, daß es von Ariſtobul in die jüdiſche Form gegoſſen ſei, hat theils wegen ſeines alexandriniſch-theologiſchen Inhalts, den wir bald näher kennen lernen werden, theils weil es zunächſt unter des Ariſtobulus Namen mitgetheilt wird, von dem uns auch allein unter den alexandriniſch-jüdiſchen Theologen, ſelbſt den Philo nicht ausgenommen, eine feinere griech. Gelehrſamkeit bekannt geworden iſt, zu viel innere Wahrſcheinlichkeit, als

---

lich nach ägypt. Etymologie auf ſeine Errettung aus dem Waſſer anſpielenden Namens Moſes betrachtet werden müſſe; wie dieſe Ableitung des Namens Moſes nach dem Vorgange des Philo de Mos. I. p. 605. und Josephus Ant. II. 5. von einer großen Zahl der früheſten Väter feſtgehalten wird; ſ. Valck. l. l. p. 75. und Wesseling l. l. p. 133. Eine Anſpielung auf die moſaiſchen Geſetze findet ſich auch noch V. 2. 5, wo die *βέβηλοι* näher dahin beſtimmt werden

φεύγοντες δικαίων θεσμούς, θείοιο τιθέντος
πᾶσι νόμον. — — —, welche Worte auch in der andern Recenſion dieſer Orphic. bei Juſtin fehlen.

51) Dieß liegt theils ſchon in der ehen berührten ehrenvollen Erwähnung der moſ. Urkunden begründet, ſcheint aber auch noch beſonders in den Worten des 9. V. angedeutet

— — — *παλαιὸς δὲ λόγος περὶ τοῦδε φαείνει.*

Der *παλαιὸς λ.* enthält nämlich eine Anſpielung auf den, auf welchen ſich Plato öfter beruft und den nun Diejenigen, welche ſich darum mühten, die griechiſche Weisheit als aus hebräiſchen Keime entſproſſen nachzuweiſen gewöhnlich von dem moſaiſchen Geſetze erklärten; ſ. Just. Mart. adv. Graec. p. 24. Dieſe Vermuthung erhöht ſich zur Gewißheit bei Vergleichung des 36. V.

ὡς λόγος ἀρχαίων, ὡς ὑδογενὴς διέταξεν.

ſ. Note 50. Uebrigens ſcheinen die Worte des 27. V.

πνεύματα δ' ἠνιοχεῖ περὶ τ' ἠέρα καὶ περὶ γαῖαν
νάματος

gar eine Anſpielung auf Genes. I. 2. zu ſein. Die Ueberſetzung wenigſtens, die Gfrörer (a. a. O. S. 76.) gibt:

Und wie die Geiſter Er treibt durch den Aether und über des Meeres
Wogen dahin

iſt ſicher irrig. Der Verf. redet von Abraham's Naturkenntniß und erwähnte früher die Sterne, nun die Winde, ſpäter das Feuer.

daß der Widerſpruch Einiger [52]) ihr den Beifall der ausgezeichnetſten Männer hätte entziehen können. [53]) Daß übrigens zur Ertheilung dieſer Verſe an den Orpheus eine abſichtliche Täuſchung, nicht ein bloßer Irrthum veranlaſſende Urſache geweſen ſei, geht klärlich daraus hervor, daß dieſelben orphiſchen Verſe, aber in einer ganz andern von der ariſtobuliſchen Form ganz abweichenden Recenſion uns auch anderwärts erhalten ſind, [54]) bei deren Vergleichung es einleuchtet, wie die Veränderungen gerade im Intereſſe des jüdiſchen Alexandrinismus unternommen wurden. Wir werden hierzu weiter unten einige Beiſpiele geben können. Die Anſicht von der Zuläſſigkeit eines ſolchen frommen Betruges war, wie wir bereits in der Geſchichte der Entſtehung eines jüdiſchen Alexandrinismus überhaupt geſehen haben, [55]) nicht nur in das Weſen, ſondern auch in die Bedingung der Möglichkeit einer ſolchen Philoſophie ſo innig verwebt, daß ſie von den erſten Verſuchen einer ſolchen, die ſich in den abſichtlichen Abweichungen der LXX von dem Urtexte finden, bis in die ſpäteſten Zeiten des heidniſchen Neuplatonismus ein Grundzug der alexandriniſchen Ethik blieb. Und ſo mögen denn auch die Verſe des Homer, des Heſiod und des Linus, die ſich ſonſt bei dieſen Dichtern nicht finden, wie Valckenär vermuthet, abſichtlich untergeſchoben ſein. Es ſind nur ſehr wenige, auch haben ſie bei Weitem nicht die

---

52) Beſonders Fabric. B. G. l. l.

53) So Thorlacius libri sibyllistarum vet. eccles. crisi quatenus monumenta christiana sunt subiecta (1815) in prolusion. et opusc. academ. Tom. IV. (Havn. 1821. 8.) N. 12. p. 342. — Souchay mém. de l'Acad. T. XII. p. 14. — Bode a. a. O. S. 39. Note 47. auch S. 105. ff. — Passow Mus. 12. Vergl. auch Mosheim a. a. O. S. 445. Note o. — Valck. a. a. O. S. 12. Gfrörer a. a. O. S. 74. ſtimmt bei.

54) Vergl. Justin. Mart. (edit. Colon. 1686. f.) cohort. ad Graec. p. 15. — de monarch. p. 104. sq. — Clem. Alexandr. protrept. p. 48. sqq. u. A. m., welche Potter zu dieſer letztern Stelle T. I. p. 63. Not. 11. nennt.

55) S. Abth. 1. S. 76. ff.

Bedeutung für uns wie jene orphiſchen Verſe. Doch ſind immer dieſe wie jene, welche beide längere Zeit hindurch von ſeinen Kennern claſſiſcher Poeſie für Erzeugniſſe der Heroen altgriechiſcher Dichtkunſt gehalten wurden, ſehr beachtenswerthe Zeugniſſe, bis zu welcher Stufe von Bildung ſich die jüdiſchen Gelehrten unter der Regierung der Ptolemäer erhoben hatten. [56])

Außerdem mögen in den ältern chriſtlichen Schriften, beſonders in denen des Klemens von Alexandrien, ja, vielleicht ſelbſt von den Juden Philo und Joſephus mehre Fragmente des Ariſtobulus uns aufbehalten ſein, ohne daß Dieß uns beſtimmter bekannt wäre, weil ſie ihren Gewährsmann nicht nennen. Es erhält dieſe Vermuthung einen großen Anſtrich von Wahrſcheinlichkeit, wenn man die traditionale Hermeneutik mit in Anſchlag bringt, die, wie wir oben nachge-

---

56) Für orphiſch hielt ſie u. A. Jos. Scaliger. Nachdem er in ſ. fragmentis vett. poetar., die er ſ. emendat. tempor. anbing, einige dieſer orphiſchen V. angeführt hatte, fügt er p. 48. bei: „praestantissimum fragmentum Orphei de vero Deo Hebraeorum". Er wundert ſich dann nur, woher dieſer ſeine Kenntniß von Moſes und dem Geſetze erhalten habe. Aehnlich Hugo Grot. l. l.: „Orpheus, quem in Aegypto fuisse docet non Diodor. Sic., ibi de Abrahamo deque Mose ea intellexit, quae denique aut ab ipso, aut (quod Tatiano placet) ex ipsius libro ab Onomacrito in versus relata sunt." Vergl. außerdem Casaub. ad Athen. IV. p. 130. sq. — Davis. ad Cicer. de N. D. II. 64. Daß ſolche capitalia ingenia getäuſcht worden ſeien ſtimmt Valckenär l. l. p. 16. zu einem milden Urtheile über die betrogenen Väter, ja, Bode ſogar zu einem milden Urtheile über den Ariſtob. ſelbſt, über welchen er ſich S. 89. äußert: „Fuit ille doctissimus homo et de meliore luto factus, qui gloriae, qua alios gentiles frui viderat, invidia excitatus totum se tradidit sermonis graeci et elegantiorum literarum studiis." Nicht ſehr übereinſtimmend hiermit äußert er ſich dagegen S. 105. Note 100., wenn er mit wenigem Rechte ſagt: „obscuram hujus hominis memoriam resuscitavit Valckenarius".

vieſen haben, [57]) die alexandriniſchen Juden und erſten chriſtl. Interpreten verknüpfte. Des Ariſtobulus Name tritt in der Geſchichte des jüdiſchen Alexandrinismus zu bedeutend hervor, als daß man nicht gerade ihm, nicht ſowol die Aufſtellung einer allegoriſchen Interpretation überhaupt, oder auch die Aufſtellung der beſtimmten allegoriſchen Deutung der einzelnen Stellen (welches Beides, wie wir ſchon oben in den Unterſuchungen über die LXX bemerkten, ungleich früher ſichtbar wird), aber wol die ſchriftliche Aufzeichnung der letztern zuſchreiben ſollte, die dann gewiß denſelben Einfluß auf die ſpätern Exegeten übte, als z. B. Philo's Erklärungen auf Juſtin, Klemens, Origenes u. A., obgleich auch ſie den Philo, dem ſie das Ihrige doch meiſt zunächſt verdanken, nur ſelten nennen. Von Klemens wenigſtens läßt ſich die ſchweigende Benutzung des Ariſtobulus an einigen Orten mit Sicherheit nachweiſen, weil mehre klementin. Stellen bei Euſebius wirklich unter Ariſtobulus Namen wiederkehren. [58]) Indeſſen helfen uns natürlich dergleichen Fragmente, die, wenn wir ihre Authentie nachweiſen können, fruchtlos, und im Gegentheile ungewiß ſind, nicht mehr als die Nachricht des Buxtorf und Bartolocci, [59]) mit welcher man ſich früher trug, daß das Hauptwerk des Ariſtobul, welches wie an Inhalt und Vortrefflichkeit, ſo an Umfang der Schrif-

---

57) S. Abth. 1. S. 68. f., verglichen mit den Unterſuchungen über die LXX.

58) Vergl. beſonders Valcken. l. l. p. 8. 12. 66. Die Uebereinſtimmung der Stelle des Clem. Strom. I. p. 341. und des Aristob. bei Euseb. P. E. XIII. 12. p. 664., die Potter edit. Clem. I. p. 410. Not. 1. erwähnt, erinnere ich mich nicht von Valcken. angezeigt gefunden zu haben. Ja, Hody (a. a. O. S. 49.) hebt es ſogar hervor, daß dieſe Worte des Ariſt. von Klemens nicht wiedergegeben ſeien.

59) Buxtorf. ad libr. Cosri p. 33. — Bartol. bibl. rabbin. T. I. p. 468. sq. Fabric. jedoch B. G. III. p. 470., wie Brucker hist. phil. crit. II. p. 702., welche dieſe Nachricht mittheilen, zweifeln an der Wahrheit derſelben. Deßgleichen auch Wolf. bibl. hebr. I. p. 215.

ten den Philo weit übertreffe, noch unter den Manuſcripten der Florentiner Bibliothek und zu Mantua bei den Benediktinern verborgen liege.

Wenn nun aber ſchon die äußern Gründe ein ziemlich entſcheidendes Urtheil für die Aechtheit der ariſtobuliſchen Fragmente fällen: ſo gewinnt dieß durch den Inhalt derſelben, zu deſſen Darlegung wir uns nun ſo weit er uns berührt wenden müſſen, noch gar ſehr viel an überzeugender Kraft. Denn wer die jüdiſche Theologie, wie dieſe ſich in den Zeiten nach Chriſti Geburt geſtaltete, etwas näher kennen gelernt und bemerkt hat, wie alle philoſophiſche, geiſtige, gemüthliche, religiöſe Würde und Tiefe, die eben den alexandriniſchen Theologumenen das reizende Gewand leiht, erbleicht, erkaltet und erſtirbt und ſie zu einem widrigen Gemiſche kaum glaublicher Thorheit und Anmaßung gerinnt, das ſich namentlich in der fabelhafteſten Ausſchmückung der vaterländiſchen Geſchichte darlegt (wie ſich ſolches Alles klärlich in den ſpätern jüdiſchen Pſeudepigraphen bei Fabricius ausſpricht), der wird allerdings erwarten müſſen, daß wenn unſre Fragmente dieſem traurigen Zeitalter jüdiſcher Wiſſenſchaft ihren Urſprung verdankten, ſie auch deſſen trübe Farben tragen würden. Und ſo möchte Grörer wol Recht haben, daß er auf einen Nachweis der Spuren ſpäterer Zeit und Denkart dringt, wenn er auch in der Angabe Deſſen, was von einer ſolchen zu erwarten ſei, ſich irrt.[60] Allein ein ſolcher Nachweis liegt auch nicht im Verſuche vor und es möchte auch um ſo ſchwieriger ſein ihn mit einiger Wahrſcheinlichkeit zu geben, in je reinerem Einklange dieſe Fragmente mit den übrigen Ueberreſten älterer, jüdiſch-alexandriniſcher Religionsphiloſophie ſtehen.

Wie ſehr Dieß in Betreff der Anſichten über Philoſophie überhaupt, über deren Urſprung, Werth und Erkenntnißquellen der Fall ſei habe ich an einem frühern, wie ich glaube, paſſendern Orte in ſo weit nachgewieſen, als Dieß die ariſtobul. Fra-

60) A. a. O. S. 72. f.

fragmente überhaupt möglich machen. [61]) Einen durchgeührtern Beweis werden die religionsphiloſophiſchen Anſichten elbſt gewähren und ſo gewiſſermaßen die Vollendung der Rechtfertigung, warum ihnen an dieſer Stelle ein Platz eineräumt iſt, übernehmen.

Vor Allem legt ſich die den Alexandrinismus ſcharf chaakteriſirende Unterſcheidung eines Gottes an ſich und in ſeiner rſcheinung überall in denſelben ſichtlich dar, [62]) ja, das Uröttliche wird bereits mit dem Ausdrucke des Göttlichen ſelbſt θεὸς αὐτὸς) bezeichnet, deſſen ſich das ſpätere alexandriniſche eitalter als vorzüglich entſprechend mit ſo entſchiedener Vorebe bediente. Zu eng verknüpft war dabei, wie wir bereits i den philoniſchen Speculationen bemerkten, [63]) mit dem Beriffe eines Gottes, der außerhalb des Bereiches aller Erſcheiung liege, deſſen abſolute Unerkennbarkeit im Reiche der Erheinung oder durch daſſelbe, als daß nicht dieſelbe Wurzel eide Philoſopheme zugleich hätte hervorkeimen laſſen ſollen. n den übrigen Fragmenten iſt letzteres, wie Dieß bei ſo dürfgen Ueberbleibſeln ſeines Werkes uns nicht Wunder nehmen ırf, nicht eben ſehr hervorgehoben und nur in der Bemerung des Ariſtobul für den Ptolemäer, welchem er ſchreibt, icht angedeutet, daß in dem Geſetze alles auf menſchliche Zeiſe von Gott Geſagte in einem Gott würdigen Sinne zu ſſen ſei, [64]) welche Bemerkung natürlich an den alexandri-

61) S. mehre Stellen des 2. Kap.'s im 1. Buche und das dem Schluſſe dieſes Werkes beigefügte Regiſter u. d. A. Ariſtobulus.

62) Der Beweis hierzu wird ſich beſſer in der ſpätern Darſtellung beibringen laſſen.

63) S. Abth. 1. S. 133. ff.

64) Euseb. P. E. VIII. 10. p. 376.: *παραχαλέσαι δὲ σὲ βούλομαι πρὸς τὸ φυσικῶς λαμβάνειν τὰς ἐνδοχὰς καὶ τὴν ἁρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ κρατεῖν καὶ μὴ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μυθῶδες καὶ ἀνθρώπινον κατάστημα.* Die Bedeutung des Wortes *φυσικῶς* iſt auch hier die objective, die ſie ſtets iſt: der Natur des Dinges, von welchem die Rede iſt, entſprechend (wozu zu vergl. Abth. 1. S. 64. Note 38.); nicht eine ſub-

niſchen Satz erinnert, daß der höchſte Gott keine menſchliche Eigenſchaft theile und mithin auch der menſchlichen Erkenntniß, die ſich ſtets auf Beachtung unterſcheidender Merkmale gründe, enthoben ſei: in der ariſtobul. Recenſion der genannten orphiſchen Verſe aber iſt dieß Dogma nicht nur klar ausgeſprochen, ſondern auch durch eine ſo bedeutende Umſchmelzung des urſprünglichen Textes [65]) herbeigeführt, daß eben hierdurch auch eine beſondere Vorliebe für daſſelbe ſich ausgeprägt hat. Denn wenn auch in dieſem ſelbſt Gott zu mehren Malen als unſichtbar bezeichnet iſt: [66]) ſo wird doch die eigenthümliche Vorſtellung von der abſoluten Unbegreiflichkeit Gottes an ſich immer erſt durch den im ariſtob. Fragmente vorliegenden Gegenſatz gebildet, daß dieſer in ſeinen Werken nicht erkannt werden könne, indem nach Ausſchließung der Aeußerung göttlicher Thätigkeit jedes Medium, welches die Erkenntniß Gottes von Seiten des Menſchen vermitteln möchte, aufgehoben iſt. [67])

---

jective, ſo daß es, wie Gfrörer (a. a. O. S. 87.) zu einer andern Stelle des Ariſtob. bemerkt, durch vernünftig übertragen und als ein eigenthümlicher Gebrauch unſrer Alexandriner angeſehen werden müßte.

65) Natürlich aber darum noch nicht orphiſchen, wenn man Dieß anders auf eine beſtimmte Zeit oder gar auf einen beſtimmten Dichter beſchränkt. Ich nenne die Recenſion, wie ſie uns Juſtin, obgleich ſpäter als Ariſtob., aufbehalten hat, die urſprüngliche, weil ſie jedenfalls die frühere iſt. Auf jenes hohe Alter kann aber auch ſie keinen Anſpruch machen.

66) Justin. l. l. v. 9. 10.:

— — — οὐδέ τις αὐτὸν
εἰσοράᾳ θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται.

und v. 14.:

αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται.

67) Der 14. V. des Juſtin in folgende 3 (v. 18—20.) erweitert:

τέκνον ἐμὸν δεῖξω σοι ὀπηνίκα δέρκομαι αὐτοῦ
ἴχνια καὶ χεῖρα στιβαρὴν κραταιροῖο θεοῖο.
αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται.

Auch der 9. und 10. V. des Juſtin iſt in den im Texte angeführten und erläuterten v. 11. des Ariſtob. umgeändert.

Daneben befremden aber deſto mehr die ariſtobul. Worte

v. 11. — — — — — — — — οὐδέ τις αὐτὸν
εἰςοράᾳ ψυχῶν θνητῶν, νῷ δ' εἰςοράασι,

die dem flüchtigen Beobachter wie ſich ſelbſt ſo namentlich dem Frühern zu widerſprechen ſcheinen und doch mit um ſo beſtimmterem Rechte eine Erklärung aus den eigenthümlichen Anſichten des Ariſtobul fordern, je willkührlicher ihre Abweichung von der urſprünglichen Recenſion (v. 9. und 10. ſ. Note 66.) iſt. Eine ſolche Erklärung bietet ſich aber auch Jedem dar, der nur immer die Verhältniſſe klar auffaßte, in welche die Alexandriner die ψυχὴ zu dem νοῦς und dieſen hinwiederum zu dem Urgöttlichen ſtellen. Der Geiſt ὁ νοῦς iſt das Göttliche, inſofern es das All durchdringt, Alles umgibt, Alles vergeiſtigt (ὁ νοῦς τῶν ὅλων) und darum iſt er auch Das, was in Allem, in den zarteſten Anfängen der niedrigſten Organiſation und in der vollendetſten Entwickelung des vollkommenſten Geiſtes nur in den verſchiedenſten Manifeſtationen wiederkehrt. Deren eine iſt nun auch die menſchliche Seele (ψυχή). Sie iſt nicht Geiſt und darum auch nicht göttlich an ſich und bedarf mithin einer Vermittelung, wenn ſie ſich als Seele zu dem Urgöttlichen emporheben will, einer Vermittelung, die aber nie das Urgöttliche ſelbſt ſein kann, ſondern immer auch nur eine Aeußerung deſſelben iſt, und ſo ſchaut denn keine ſterbliche Seele jemals das Göttliche in ſeiner Reinheit. Wohl aber trägt ſie den Keim des Geiſtigen und Göttlichen in ſich, der zur Vollendung zu reifen vermag. Erringt ſie es ſich zu befreien von Mängeln, durch deren Hinzutritt der göttliche νοῦς zur menſchlichen Seele geworden iſt und kann ſie ſich zum reinen νοῦς läutern, wo ſie mit dem Göttlichen ſelbſt zuſammenfällt: dann iſt ihr die Ausſicht zu dem Göttlichen in ſeiner höchſten Reinheit geöffnet. Sie bedarf keiner Vermittelung mehr, welche ihr Alles, nur nicht eben Das, was in Allem iſt, zeigt und zu zeigen vermag; die gleiche Natur Beider iſt das Vermittelnde ſelbſt. [68])

68) S. Abth. 1. S. 315. ff. u. 327. ff.

Weitere Beſtimmungen über einen Gott, der dem Menſchen, ſo lange er nicht völlig aus ſich heraustritt, vollſtändig unerkennbar ſein ſollte, würden eben ſo viele Inconſequenzen enthalten haben. Denn geſetzt auch, daß ſich Einzelne zu Zeiten ſo weit vergeiſtigten, daß die Scheidewand zwiſchen der menſchlichen und göttlichen Natur fiel und ſie ſo des Anſchauens des Urgöttlichen, wie es in Wahrheit iſt, gewürdigt wurden: ſo hätten ſie doch immer als unvermögend angeſehen werden müſſen, Andere darüber zu belehren, indem kein menſchlicher Ausdruck hätte hinanreichen können, das Erfahrne mitzutheilen. Darum halten ſich die conſequenten Alexandriner auf dieſem Gebiete ſtets in Negationen und Myſterien und ihre Theologie bewegt ſich ungleich öfter in den Speculationen über das Göttliche in ſeiner Aeußerung oder in ſeiner Kraft [69]) oder über den weltgewordenen Gott und auf dieſe beziehen ſich auch die meiſten der wichtigern und charakteriſtiſchen uns erhaltenen Ausſprüche des Ariſtobul.

Als weltgewordener Gott durchdringt dieſer das All und iſt in Allem. [70]) Dieſe Behauptung zeichnet Ariſtobul mit unter den tiefgedachten Wahrheiten aus, die das orphiſche Gedicht enthalte, welches er mittheilen wolle und hebt dann auch die ſchon urſprünglich in jenen Verſen liegenden ähnlichen Gedanken, daß Gott der Erzeuger aller Dinge und ſo auch in dieſen ſei, für jene Zwecke ſtärker hervor. [71]) Indeß liegt nun hierbei auch die Frage ſehr nahe, was denn dieſes All ſei, welches von dem Göttlichen durchdrungen werde, ob ein beſon-

---

69) ἡ ἐνέργεια τοῦ θεοῦ, τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ δυναμικὸν Arist. bei Euseb. l. l. p. 377.

70) P. E. XIII. 12. p. 664.: ὅτι δὲ καὶ Ὀρφεὺς ἐν ποιήμασι τῶν κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον αὐτῷ λεγομένων οὕτως ἐκτίθεται περὶ τοῦ διακρατεῖσθαι θείᾳ δυνάμει τὰ πάντα καὶ γεγηθὰ ὑπέρχειν καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεόν.

71) Justin's Recenſion:

v. 8. — — — — — ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται·
ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περιγίγνεται.

wo Ariſt. v. 11. für letzteres Wort περιείσεται hat.

deres Princip als das zweite und welches dann neben das Urgöttliche vom Aristobul gestellt worden sei. Eine bestimmte Antwort auf diese Frage findet sich in seinen Fragmenten nicht vor. Aber wenn uns auch nicht die sonstige Analogie zwischen seinen und den uns anderweit bekannten alexandrinischen Philosophemen auf eine Materie hinführte, die der zu bildende und zu vergeistigende Gegenstand dieser göttlichen Kraft sei: so würde uns die bessernde Hand des Aristobul, mit welcher er an die Stelle der W. κόσμοιο ἄνακτα (wie Justin im 7. orphischen V. schreibt) κόσμοιο τυπωτὴν setzt, zu dieser Annahme berechtigen und wie bei Philo erscheinen nun auch hier die intelligenten Formen der sichtbaren Welt als Spuren, als Aeußerungen, als Offenbarungen der göttlich-geistigen, durchdringenden, bildenden Kraft. [72])

---

72) Dieß ist der eigentliche Sinn der Verse 18. ff., die bei Arist. so sehr abweichen. Arist. hebt es hervor, daß Der zu dem Göttlichen hingeführt werde, welcher der Herrlichkeit der Schöpfung ein verständiges Auge leiht. Diese W. enthalten den physikotheologischen Beweis in gedrängter Kürze, auf welchen, wie wir schon oben (Abth. 1. S. 166. ff.) sahen, die Alexandriner so hohen Werth legten und legen mußten. Ich mache hierbei noch eine Bemerkung. V. 20—24.:

αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται
λοιπὸν ἐμοὶ, στάσιν δὲ δέκα πτυχαὶ ἀνθρώποισιν.
οὐ γὰρ κέν τις ἴδοι θνητῶν μερόπων κραίνοντα,
εἰ μὴ μουνογενὴς τις ἀποῤῥὼξ φύλου ἄνωθεν
Χαλδαίων· ἴδρις γὰρ ἔην ἄστροιο πορείης κ. τ. λ.

übersetzt Gfrörer so:

Aber ihn selber erkenn' ich nicht; denn Nebel umgibt ihn
Rings. Doch zehn der Zeilen verkündigen ihn den Menschen.
Ihn vermochte der Sterblichen Keiner je zu erschauen.
Nur ein Einziger durft' es, ein Sprößling aus der Chaldäer
Altem Geschlechte; der verstand der Sonnen himmlischen Umschwung u. s. w.

Es sind in dieser Uebersetzung mehre bedeutende Fehler. Außer den unverständlichen „zehn Zeilen", die wir oben gerügt haben (Note 48.), hat Gfrörer das Wort στάσιν ganz übersehen und nicht bemerkt, daß diese und der κραίνων im Gegensatze gegen αὐτὸς stehen und wohl von diesem unterschieden werden

Dieſe feſtſtehenden, ſichtbaren und intelligenten Beſtimmungen der Formen des Göttlichen, die in die Materie übergeprägt ſind, führen bei Ariſtobul die dieſem eben ſo eigenthümlichen als bezeichnenden Namen der natürlichen Entwickelungen (φυσικαὶ διαθέσεις), der Erſcheinung (ἐπιφάνεια),[73] der Conſtituirung des Göttlichen (θεία στάσις),[74] welche der

---

müſſen. Doch hiervon gleich ein Mehres. In dieſer Note will ich nur noch das Einzige beibringen, daß man die Worte

εἰ μὴ μοννογενής τις, ἀποῤῥώξ φύλου ἄνωθεν Χαλδαίων

nicht etwa im ſtrengſten Sinne allein auf den Abraham (ſ. Note 49.) beziehen dürfe. Es würde Dieß nicht nur keinen guten Sinn geben, indem nicht abzuſehen wäre, warum nicht Andere auf gleichem Wege zu gleichem Ziele kommen könnten, verriethe aber auch Unbekanntſchaft mit alexandriniſcher Denkweiſe. Dieſer Abraham bezeichnet hier nämlich den τρόπος τῆς φύσεως jedes Menſchen, der durch Kenntniß der Natur zu Gott kommen will und der Sinn iſt, daß eben nur ein ſolcher auch in Wahrheit zu Gott komme, da ein anderer Weg der Gotteserkenntniß nicht offen ſtehe. So hat auch das μοννογενής einen guten Sinn. Es iſt mir zwar nicht unbekannt, daß Abraham öfter ſchlechthin der Eine genannt wird, weil er aus Allen allein zu dem Empfange der Verheißungen ausgewählt ward, worüber vorzüglich die Stellen Mal. II. 15. cl. Jes. LI. 2. Ezech. XXXIII. 24. und Grotius zu Matth. V. 31., Fabric. Cod. pseudepigraph. V. T. p. 368. zu vergleichen ſind. Indeſſen ziehe ich die von mir gegebene Erklärung unſrer Stelle vor, weil in dieſer nicht, wie in den erwähnten, ein Grund vorliegt, warum der Einige Abraham urgirt werden ſollte.

73) Bei Euseb. P. E. VIII. 10. p. 376.: πολλαχῶς γὰρ ὁ βούλεται λέγειν ὁ νομοθέτης ἡμῶν Μωσῆς ἐφ' ἑτέρων πραγμάτων λόγους ποιούμενος, λέγω δὲ τῶν κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν φυσικὰς διαθέσεις ἀπαγγέλλει καὶ μεγάλων πραγμάτων κατασκευάς. Der Sinn der Stelle iſt dieſer. Ariſt. bittet den Ptolemäus nicht Alles, was von Moſes über das Göttliche geſagt iſt, im eigentlichen Verſtande zu faſſen, indem dieſer öfters nur die Form nenne, unter welcher dieſes erſcheine. Die ἐπιφάνεια und die φυσικαὶ διαθέσεις ſind vollſtändig identiſch mit der κατασκευὴ μ. π.

74) Die göttliche στάσις (anders, doch anſtreifend, die philoniſche ὑπόστασις, über welche Abth. 1. S. 192. das Nöthige geſagt iſt.

Sache nach das Gleiche bezeichnen, was Philo mit ſeinen in die Materie übergetragenen Ideen und ſeinem Logos ausdrückt. Nur konnte in dieſen beiden letztern Namen der Unterſchied der einzelnen Formen (oder Ideen) und des Complexes derſelben (oder des Logos) beſſer feſtgehalten werden, auch war im Verhältniſſe zu der ariſtobuliſchen Terminologie das Subjective der göttlichen Kraft mehr hervorgehoben, als die durch dieſelbe herbeigeführte göttliche Erſcheinung.

Doch blieben auch die göttlichen Kräfte, welche Ariſtobul, wenn er auch nur ſeinen bisher angedeuteten Gedankengang feſthalten wollte, zwiſchen das Urgöttliche und die göttliche Erſcheinung ſtellen mußte, von ihm nicht unberückſichtigt, wie auch ſchon die wenigen Fragmente lehren, die uns von ihm noch übrig ſind. Wir erinnern uns der Grundſätze, die wir

---

beſchreibt Ariſtob. auf ganz ähnliche Weiſe wie Philo ſeine Ideen bei Euseb. P. E. VIII. 10. p. 377.: *στάσις δὲ θεία καλῶς ἂν λέγοιτο κατὰ τὸ μεγαλεῖον ἡ τοῦ κόσμου κατασκευή. Καὶ γὰρ ἐπὶ πάντων ὁ θεὸς καὶ πανθ' ὑποτέτακται καὶ στάσιν εἴληφεν, ὥστε τοὺς ἀνθρώπους καταλαμβάνειν ἀκίνητα εἶναι ταῦτα, λέγω δὲ τὸ τοιοῦτον, ὡς οὐδέποτε γέγονεν οὐρανὸς γῆ, γῆ δ' οὐρανός κ. λ., ἡ στάσις οὖν ἡ θεία κατὰ ταῦτα ἂν λέγοιτο πάντων ὑποκειμένων τῷ θεῷ.* Vergl. auch ibid. XIII. 12. p. 665. v. 21. Uebrigens bezog auch Ariſtobul p. 667. die Stelle Genes. II. 2. hierher, daß Gott am 7. Tage, an welchem die Schöpfung vollendet ward, geruht habe. Die göttliche Ruhe und die *στάσις* iſt identiſch. Eine Rückſicht hierauf, die jedoch den ſehr ſcharfſinnigen und gelehrten Männern fern lag, würde wol Geßnern und Hermann abgehalten haben, den 21. V. des ariſtobul. orphiſchen Gedichtes:

v. 20. *αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω (θεὸν)· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται*
λοιπὸν ἐμοὶ, στάσιν δὲ δίκα πτυχαὶ ἀνθρώποισιν

vermuthungsweiſe zu ändern (Orph. edit. Herm. Lips. 1805. p. 432.), Erſterer indem er *στάσιν* (d. i. = *ἵστησιν*), Letzterer da er *πᾶσιν* geleſen wiſſen wollte. Es darf hier der Gegenſatz zwiſchen *θεὸς αὐτὸς* Gott an ſich und *στάσις θεοῦ* Gott in ſeiner Aeußerung nicht überſehen werden. Erſterer iſt vollkommen unerkennbar, Letztern enthüllt der rechtverſtandene (allegoriſch gedeutete) Dekalog. Gfrörern iſt das Mißverſtehen dieſer Stelle (ſ. Note 72.) minder leicht nachzuſehen.

bei Philo hierin kennen lernten. Dieser nahm an, daß dem Göttlichen die Kräfte beigeschrieben werden müßten, ohne welche die sinnlichen Erscheinungen, die ihre Erklärung doch nicht in sich selbst trügen, einer Erklärung entbehren würden; Kräfte, die jedoch dem Göttlichen an sich, als solchem, nicht eigenthümlich sein könnten, indem dieses als reines An-sich von allen Eigenschaften und Kräften, die als das Sein in seinen Aeußerungen eben in den Gegensatz gegen das an sich Seiende träten, frei gedacht werden müsse, und wir haben auch gesehen, wie Philo so scharf als möglich für die einzelnen Bedürfnisse zur Weltbildung auch einzelne bei dieser thätige göttliche Kräfte aufzusuchen und festzustellen bemüht war. In wie weit nun Aristobul ihm hierin voranging ist mit überzeugender Gewißheit zu sagen nicht mehr möglich. Wohl aber läßt sich zeigen, daß wenigstens der Grundstein auch zu einem Systeme der Kräfte bereits bei ihm gelegt war.

Alle jene einzelnen Kräfte, die Philo genauer schied, bedingte und umfaßte zuletzt die Weisheit. Diese war es, deren einzelne Momente und Stadien eigentlich nur durch die übrigen Kräfte bezeichnet wurden, welche sich dann wieder in die zwei Zweige verbreiteten, um theils den gütigen Willen, theils die mächtige Kraft hervorzuheben, durch welche die Weisheit auf die derselben bedürftige Materie übergetragen werden konnte und übergetragen wurde. [75])

Diese Weisheit hebt auch Aristobul hervor, aber in Worten, die nicht wenig Dunkelheit haben. Er sagt bei Euseb. P. E. XIII. 12. p. 667.: [76]) „Es war angemessen wegen

---

75) S. Abth. 1. S. 204. ff. u. 221. ff.

76) *Ἐχομένως δ' ἐστὶν, ὡς ὁ θεὸς, ὃς τὸν ὅλον κόσμον κατεσκεύασε, καὶ δέδωκεν εἰς ἀνάπαυσιν ἡμῖν διὰ τὸ καυόπαθον εἶναι πᾶσι τὴν βιοτὴν τὴν ἑβδόμην ἡμέραν, ἣ δὴ καὶ πρώτη φυσικῶς ἂν λέγοιτο, φωτὸς γένεσις, ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται. Μεταφέροιτο δ' ἂν τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῆς σοφίας· τὸ γὰρ πᾶν φῶς ἐστιν ἐξ αὐτῆς καὶ τινες εἰρήκασι τῶν ἐκ τῆς αἱρέσεως ὄντες* (leg. *ὄντων*) *τῆς ἐκ τοῦ περιπάτου λαμπτῆρος αὐτὴν ἔχειν τάξιν· ἀκολουθοῦντες γὰρ αὐτῇ συνεχῶς ἀτάρα-*

der Mühseligkeiten des Lebens, daß Gott den 7. Tag zur Ruhe anwies, der natürlich auch der erste Aufgang des Lichtes genannt werden kann, in welchem Alles zusammen übersehen werden konnte. [77]) Dieses kann man auch auf die Weisheit

---

χοι καταστήσονται δι' ὅλου τοῦ βίου. Σαφέστερον δὲ καὶ κάλλιον τῶν ἡμετέρων προγόνων τις εἶπε Σολομῶν αὐτὴν πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχειν· τὸ δὴ σύμφωνόν ἐστι τῷ προσιρημένῳ. Die aufgenommene Aenderung Valcken. (l. l. p. 88.) ὡς ὁ θεὸς ὃς τ. ὁ. κ. κ. anstatt der Vulgate, welche ὃς ausläßt, ist leicht und dem Zwecke angemessen. Gfrörer (a. a. O. S. 88. f.) verwirft sie, indem der Beisatz zu θεὸς müßig sei. Dieß kann nicht zugegeben werden. Sie enthalten den Grund der Heilighaltung des 7. Tages. Gott hat es verordnet und dessen Verordnungen sind unverbrüchlich zu halten. Was Gf. beifügt: „Nach meinem Gefühle muß der Text ursprünglich so beschaffen gewesen sein, daß die Siebenzahl auf die Weltschöpfung Bezug hatte, und der Sinn herauskam: Gott hat dieselben Sieben, in denen er die Welt schuf, uns, unter der Gestalt des 7. Tages, zur Ruhe angewiesen", beruht auf der seltsamen Ansicht, die er von der ganzen Stelle gewonnen hatte; s. die folg. Note. Auch setzt er selbst zu seinem Verbesserungsversuche hinzu: „Aber freilich ist die Abänderung des Textes in diesem Sinne schwierig und ich weiß ihn nicht zu heilen".

77) So ist diese Stelle zu fassen. Der einfache Sinn ist, daß der 7. Tag auch der erste genannt werden könne, weil an ihm erst Alles zusammen gefertigt war und die Welt in ihrem Ganzen ihren Erstlingstag feierte. Arist. fügt also diese Worte an, um den 7. Tag noch höher zu stellen, wie ja unter den Alexandrinern Nichts gewöhnlicher ist, als dieses Streben und z. B. unser Aristob. selbst noch auf dieser Seite klare Belege zu diesem gibt. Gf. müht sich 6 ganze Seiten hindurch (a. a. O. S. 89—95.) „die Fackeln, durch welche die Nacht unsrer Stelle erleuchtet werden soll" herbeizuschaffen, möchte aber wirklich erst das Bedürfniß nach dergleichen Fackeln erregt haben, wenn er am Ende S. 95. spricht: „Also müssen wir mystisch deuten und zwar so: Das Licht ist es, aus dessen Idee der menschliche Geist die Welt begreift, oder um in modernen (schelling'schen?) Phrasen zu reden: Das Licht ist die Indifferenz zwischen Realem und Idealem, in welcher sich die intellectuale Anschauung festsetzen muß." Ich brauche mich in Ausdeutung und Widerlegung dieser seltsamen Ansicht nicht aufzuhalten, da theils die Sache

übertragen; denn alles Licht iſt aus ihr hervorgegangen. Einige von Denen, welche zu der Secte der Peripatetiker gehören, ſagen, daß ſie mit einer Fackel zu vergleichen ſei, indem Alle, die ihr Gehör gäben, unerſchütterlich blieben ihr ganzes Leben hindurch. Weiſer aber und ſchöner ſagt einer unſrer Vorfahren, Salomo, daß ſie ehe Himmel und Erde war, vorhanden geweſen ſei. Dieß aber ſtimmt zu Dem, was wir vorher erwähnten.“ So viel iſt hierbei klar, daß die Weisheit mit dem 7. Schöpfungstage verglichen wird, weil Beide die Quelle des Lichtes enthalten ſollen, in welchem das Weltall uranfänglich geſehen ward. Wie Dieß von dem 7. Tage zu verſtehen ſei, geht aus der Stelle ſelbſt hervor; wie aber von der Weisheit deuten die letztangeführten Worte an, in denen Ariſtobul ſeine Uebereinſtimmung mit der Lehre der Proverbien bezeugt, daß die Weisheit vor Himmel und Erde vorhanden geweſen ſei. Die Weisheit war alſo Quell des Lichts, in welchem das Weltall geſehen ward, inſofern ſie vor letzterem beſtand. Er will hiermit offenbar auf eine bildende, überweltliche, göttliche Kraft hinweiſen, durch welche eben das Weltall ſo erſchienen ſei, als es iſt, welche, gleich der ſinnlichen Sonne, die Formen der Dinge aufzeige, nur mit dem Unterſchiede, daß bei dem Aufgange dieſer die ſchon beſtimmten Formen wieder einmal in neuem Lichte ſichtbar würden, während durch die Strahlen jener das Weltall erſt ſeine Geſtalt empfange,[78]) wie Philo

---

für ſich ſpricht, theils ich mich hierüber ſchon an einem a. O. ausgeſprochen habe (ſ. meine Recenſ. des Gfrörerſchen Werkes in der A. L. Z. No. 124. ff. Juli 1832.).

78) Es iſt an ſich unſtatthaft hier den Vergleich der Sophia mit dem Lichte zu urgiren und darauf die Annahme zu ſtützen, als habe Ariſtobul irgend eine Parallele zwiſchen derſelben (und dann dem Göttlichen überhaupt) und einer Lichtnatur gezogen. Ich will nicht läugnen, daß Dieß der Fall geweſen ſei, da ja ſchon die LXX Analogien zu dieſer ſpäterhin mit ſo beſonderer Wärme umfaßten Parallele hergeben und die Stelle der Präparat. S. 377. dafür ſpricht (ſ. oben S. 71.): aber es iſt hier nicht erlaubt ſich auf dieſen Vergleich zu ſtützen, da er eben nur als Vergleich daſteht.

in einem dem ariſtobuliſchen überraſchend ähnlichen Vergleiche ſagt. [79])

Daß auch hier, wie bei Philo, unter der göttlich-bildenden Weisheit, durch deren Wirkſamkeit das Weltall ins Licht getreten, eine ſelbſtſtändige und ſelbſtweſentliche göttliche Kraft zu verſtehen ſei: tritt, dünkt mich, auf gleiche Weiſe wie bei dieſem, ſchon aus den oben angeführten Sätzen hervor. Die ſtrenge Scheidung des Göttlichen an ſich und in ſeiner Aeußerung würde vernichtet, wenn ihm irgendwie eine Aeußerung eigenthümlich beigelegt würde. Alles, was im Himmel und auf Erden war, erſchien dem Ariſtobul als Aeußerung, als Form, als Manifeſtation des Göttlichen, und war, wie man will, eben ſo ſehr oder eben ſo wenig vom Urgöttlichen geſchieden als jedes Andere.

So möchte es unzweifelhaft ſein, daß Ariſtobul Mittelweſen kannte, was uns um ſo weniger befremden kann, da wir das Bedürfniß nach dergleichen wo nicht deren Annahme ſelbſt ſchon in den frühern Zeiten der LXX nachgewieſen haben. [80]) Ob aber mehre in der Weiſe des Philo und unter gleichen Geſetzen von ihm aufgeſtellt worden ſeien muß wol zweifelhaft bleiben. Jedenfalls war das Bedürfniß eine göttliche Weisheit als bildende Welturſache, wenn, wegen anderweit philoſophiſcher Urſachen, nicht im Urgöttlichen ſelbſt, doch über und außerhalb des Weltlichen zu ſetzen, das dringendſte und ſo könnte es wahr ſein, was Gfrörer [81]) vermuthet, daß die Mittelurſache in früherer Zeit als Sophia und ſpäter erſt als Logos bezeichnet worden ſei, indem vielleicht früher die Momente, welche außerdem in der weltbildenden Urſache unterſchieden werden konnten, noch weniger ſtreng geſondert waren, durch deren Sonderung ſich aber erſt der Ausdruck Logos als beſonders geeignet empfahl, indem er Beides

79) De somn. I. p. 577. (ſ. Abth. 1. S. 200.).

80) S. oben S. 48. ff.

81) A. a. O. I. 1. S. 226.

umfaßte, die Einheit der Mittelurſache, wie deren Verſchiedenheit. Indeß wäre es auch möglich, daß ſchon zu Ariſtobul's Zeiten dieſer Ausdruck der philoſophiſchen Terminologie übergeben geweſen wäre. Sehr wahrſcheinlich wird Dieß beſonders durch die Worte des letztern in dem 13. B. der Praeparation des Euſebius, Kap. 12. S. 664.: „Die göttliche Stimme", ſagt er hier zum Ptolemäus, „muß man nicht von einem ausgeſprochenen Worte verſtehen, ſondern von Vollbringung ſeiner Werke, wie denn auch Moſes in ſeinem Geſetzesbuche die ganze Schöpfung Worte Gottes genannt hat; denn er ſagt ſtets, bei jedem Einzelnen: Und Gott ſprach und es geſchah alſo." Da Ariſtobul alſo das Bild des Wortes und des Sprechens nicht fallen ließ, ſondern vielmehr deſſen Gotteswürdigkeit nachzuweiſen ſich beſtrebte: ſo kann Dieß nur in einer Vorliebe für den Ausdruck Logos beim Schöpfungsakte ſeinen Grund haben, was dann auch auf fernerweite nähere Bekanntſchaft des Ariſtobul mit den Unterſcheidungen in der wirkenden göttlichen Kraft ſchließen läßt, die aber klärer freilich erſt ſpäter hervortreten.

Für eine ſolche Bekanntſchaft ſcheint mir auch vorzüglich der 13. und 14. Vers des ariſtobuliſch-orphiſchen Gedichts ein ſehr merkwürdiges Zeugniß abzulegen. Die Worte, wie ſie ſich daſelbſt finden:

αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει
ἀνθρώποις· αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ
καὶ πόλεμος καὶ λοιμὸς ἰδ' ἄλγεα δακρυόεντα.

ſagen gerade das Gegentheil von Dem aus, was in der jüdiſchen Recenſion v. 11. und 12. vorliegt:

οὗτος δ' ἐξ ἀγαθοῖο κακὸν θνητοῖσι δίδωσι
καὶ πόλεμον κρυόεντα καὶ ἄλγεα δακρυόεντα.

Während die letzten Worte tröſtend darauf hinweiſen, daß zu letzt Alles, auch das Ueble aus gnädiger Abſicht den Sterb-

---

82) καθὼς καὶ διὰ τῆς νομοθεσίας ἡμῖν ὅλην τὴν γένεσιν τοῦ παντὸς θεοῦ λόγους εἰρῆκεν ὁ Μωσῆς.

chen von der Gottheit verliehen werde: ſchien der Gedanke em frommen Alexandriner Gottes noch nicht würdig genug. Vielleicht auch wie den Spätern ſich ſelbſt widerſprechend. Von Gott, als dem Vollkommenſten, was der Menſch nur immer u denken, ja, auch nur zu ahnen vermöge, durfte ſchlechthin ar kein Uebles kommen. Wie denn nun aber doch zuletzt die:r Glaube mit dem mannichfaltigen Unglücke ausgeſöhnt wer:en könne, welches ſeine betrübende Wirkungen zu ſichtbar nd zu fühlbar in dieſer Welt äußerte, als daß es aus ihr ganz ätte hinweggeläugnet werden können, hierüber hatte ſich, ie wir aus Philo wiſſen, ſchon eine eigenthümliche Anſicht nter den Alexandrinern gebildet. Auch hier traten nämlich ie göttlichen Kräfte ins Mittel. Denn damit die Weisheit, ne Grundbedingung aller Weltformung, übergetragen werde uf die Materie, mußten zunächſt noch zwei Kräfte neben ihr i dem göttlichen Syſteme poſtulirt werden, die Güte, welche ne Uebertragung beabſichtigte und die Macht, welche ſie be:erkſtelligte. Letztere, welche ſomit in einen gewiſſen Gegen:atz zu der Güte trat, erſchien nun den Alexandrinern zugleich ls ſtrafende Kraft (κολαστήριος), zwar ſtets im Dienſte Got:es thätig und deſſen Zwecke fördernd, indeß doch ſtrafend für ch, als ſelbſtſtändig thätige Kraft. [83]) Freilich wurde hier:nit durch die beſondere Wirkſamkeit der göttlichen Güte dem öchſten Gotte auch ſein beglückender Einfluß entzogen; wie un kein Uebles: ſo konnte auch kein Segen mehr unmit:elbar von ihm hergeleitet werden. Indeſſen mochte dieſe onſequenz ſchwerlich den Sinn der Alexandriner ändern, die eit davon entfernt, darin etwa eine Unvollkommenheit eſſelben zu erblicken, daß er nicht durch eigne Eingriffe in as Weſen der Dinge ſegne, eben Dieß als eine nothwendige Bedingung abſoluter und unbeſchränkter Vollkommenheit an:ahen, daß er über jede Eigenſchaft erhoben ſei, auch über die, elche den Menſchen ſonſt die höchſte Verehrung und Bewun:.

83) S. Abth. 1. S. 225. ff., beſonders S. 235.

derung einflößen, und anſehen mußten, ſobald ſie die Schö
dung eines Gottes an ſich und in ſeiner Erſcheinung durch
gehend feſthielten. [84])

Es wird nach dieſen Vorbemerkungen, hoffe ich, nicht
ſchwer ſein den Grund der ariſtobuliſchen Aenderungen und
deren wahren Sinn aufzufaſſen. Klar iſt vor Allem der Gegen
ſatz, in welchen der αὐτὸς θεὸς zu ſeiner χάρις und zu ſeinem
μῖσος tritt, von dem bei Juſtin, der auch οὗτος lieſt, keine
Spur vorliegt. Dieſe beiden Eigenſchaften erſcheinen nun aber
ſchon wegen dieſes Gegenſatzes als ſelbſtſtändige Kräfte, in
dem es eines angemeſſenen Sinnes entbehren würde, darauf
ein Gewicht zu legen, daß nicht Gott ſelbſt, ſondern deſſen
Eigenſchaften Etwas vollführt hätten, wenn letztere weſent
lich identiſch mit Gott ſelbſt wären. Sie erſcheinen als Die
nerinnen im Gefolge des Urgöttlichen, ganz wie bei Philo,
der ſelbſt dieſes Wort in dieſem Sinne liebt (ὀπαδεῖν), [85])
deſſen ſich hier Ariſtobulus bedient, ferner auch in demſelben
Gegenſatze wie bei den eben erwähnten Schweſterkräften der
Güte und Macht nach Philo.

Nur noch dieß Eine will ich beifügen, daß auch die mäch
tige Kraft, als Geſammtkraft, als welche ſie auch nothwendig
früher gedacht werden mußte, ehe ihr die einzelnen Kräfte (wie
z. B. die ſtrafende, μῖσος, ὀργή) untergeordnet werden konnten
und die dann in den eigentlichen, philoſophiſch-wahren Gegen
ſatz zu der gütigen Kraft trat, bei Ariſtobulus erwähnt wird.
Ich erinnere um Dieß näher darzulegen an die Verſe 20. ff.:

αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἕστηρικται
λοιπὸν ἐμοὶ, στάσιν δὲ δέκα πτυχαὶ ἀνθρώποισιν.
οὐ γὰρ κέν τις ἴδοι θνητῶν μερόπων κραίνοντα
εἰ μὴ μουνογενής τις ἀποῤῥὼξ φύλου ἄνωθεν
Χαλδαίων· ἴδρις γὰρ ἔην ἄστροιο πορείης κ. τ. λ.

Als Sinn dieſer Worte glaube ich den feſtſtellen zu müſſen, daß
Gott zwar an ſich in undurchdringlichen Nebel gehüllt als

84) S. Abth. 1. S. 121. ff.

85) Vergl. u. A. de vita Mos. II. p. 679.

Menſchen vollkommen unerkennbar ſei, nicht ſo aber ſeine Aeu-
ßerung, dieſe ſinnliche Welt als göttliche Offenbarung.
Allein auch ſie wird nicht von Allen in gleicher Wahrheit er-
kannt. Denn wenn ſchon alle Menſchen dieſe ſinnliche Welt
eben auch als ſinnliche empfinden und auffaſſen: ſo erkennen
doch keineswegs alle ſie für die göttlich ſich offenbarende Aeu-
ßerung (στάσις), die ſie wirklich iſt; finden in ihr keineswegs
den ſich in ihr offenbarenden mächtigen Gott (κραίνοντα), ſon-
dern nur Die, die ſich die höhere Weisheit zu eigen machen, die
wie Abraham das Göttliche in der Natur ſuchen.[86]) Dieſer
κραίνων (der vollführende Gott, der philoniſche κύριος) ent-
ſpricht ſonach der στάσις, wie ſchon aus dem erläuternden γάρ
hervorgeht. Während dieſe alſo das auf die Materie über-
getragene gleichſam feſtgewordene Göttliche bezeichnet, iſt jener
der dieſe Bildung kräftig Vollendende und ſtellt mithin eben
die durchführende mächtige Kraft dar.

So nun zum Schluſſe der geſchichtlich-philoſophiſchen
Darſtellung und Würdigung der ariſtobuliſchen Fragmente an-
gelangt möchte es uns vor Allem klar ſein, daß ſich in ihnen
eine Spur einer ſpätern theologiſchen Richtung vorfindet, viel-
mehr geben dieſe die Züge der reinen alexandriniſch-jüdiſchen
Religionsphiloſophie ſprechend treu wieder. Und wenn wir
auch ihnen den hohen geſchichtlichen Werth nicht beilegen kön-
nen, den ſie für Diejenigen haben mußten, welche ſie als
das älteſte Denkmal der jüdiſch-alexandriniſchen Weisheit be-
trachteten, die ſich in ſpäterer Zeit entwickelte und dann auch
in chriſtliche und heidniſche philoſophiſche Richtung auf Jahr-
hunderte hinaus beſtimmte, da wir dieſe noch vollkommener
und umfaſſender angedeutet in den Ueberſetzungen der LXX
vorfanden: ſo können wir ſie auch eben ſo wenig als ein trü-
geriſches Product ſpäterer jüdiſcher Gelehrten anſehen, in-

86) Ich glaube, daß, wenn man dieſe Erklärung als die den Worten allein angemeſſene hat anerkennen müſſen, man das Urtheil über die Ueberſetzung dieſer Verſe von Gfrörer (ſ. Note 72.) nicht zu hart finden wird.

dem zu einem ſolchen Betruge — die entgegenſtehenden innern und äußern Gründe einmal vollkommen nicht in Anſchlag gebracht — ſelbſt nicht die mindeſte Urſache erkennbar iſt, ſo weit wenigſtens die uns jetzt erhaltenen Fragmente ein Urtheil hierüber möglich machen. [87]) Vielmehr meinen wir, daß wenn uns das Werk des Ariſtobulus in ſeinem vollen Umfang erhalten wäre, von dem wir jetzt kaum etwas mehr als ein Stück der Dedicationsſchrift an den Ptolemäus beſitzen, wir das eigentliche Repertorium der alexandriniſchen Exegeſe einſehen könnten, welches der hermeneutiſchen Tradition von mehren Jahrhunderten mittelbar oder unmittelbar zum Grunde lag; denn ſchriftlich und in ausführlicher Weiſe möchte dieſe von Ariſtobul ſchwerlich fixirt worden ſein, was ſeine hohe Wahrſcheinlichkeit, wenn ſchon nicht Gewißheit, durch die einfache Bemerkung erhält, daß Philo in ſeiner Exegeſe ſich zu wiederholten Malen auf Vorgänger beruft, Euſebius aber unter den alexandriniſchen Philoſophen neben Philo, Joſephus und dem fabelhaften Ariſteas Keinen außer den Ariſtobulus auszuzeichnen weiß. [88])

---

87) Man darf, dünkt mich, bei Annahme dergleichen Täuſchungen das nemo sine causa malus nicht außer Acht laſſen. Prophezeihungen post eventum zu dichten (vergl. die Sibylle, die Teſtamente der 12 Patriarchen u. ähnl.), ſpätere Anſichten frühern verehrten Männern in den Mund zu legen (wie unſer Ariſtobul dem Orpheus, Homer u. A.) und viele ähnliche Verhältniſſe können die Urſache für ſolche Fiction abgeben. Allein in einem Werke früher herrſchende Ideen einem frühern Gelehrten unterzuſchieben wäre eben ſo ſchwierig als in ſich unwahrſcheinlich, weil der Beweggrund zu ſolcher Mühe unklar iſt. Ein dergleichen Werk würden aber unſre Fragmente vermuthen laſſen müſſen, wenn ſie unächt wären.

88) P. E. VIII. 5. p. 355. ſagt er: *Φέρε δὴ καὶ τὸ πολίτευμα τῆς κατὰ Μωσέα νομοθεσίας ἐκ τῶν παρὰ τοῖς ἀνδράσι διαφανῶν θεασώμεθα* und nennt dann dieſe vier.

Drittes Kapitel.

Von den apokryphischen Schriften des A. B. und einigen unter dieselben nicht aufgenommenen jüdischen Historikern, in wie weit sie Zeugen für die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie sind.

Der Nutzen, welchen die apokryphischen Bücher des A. B. [1]) für eine Darstellung der Religionsphilosophie unter den alexandrinischen Juden gewähren, scheidet sich in einen doppelten. Einige dieser Bücher sind eigentliche Quellen derselben, ägyptische Producte jüdisch-religiösen Inhalts, oder, wenn auch zunächst geschichtlichen, doch mit so vorherrschendem religiösen Pragmatismus abgefaßt, daß sie ungleich zuverlässigere Kunde über die religiösen Ansichten ihrer Verfasser darbieten als über die geschichtlichen Ereignisse. Diese sind sämmtlich griechisch geschrieben, welche Sprache, so viel wir wissen, die ausschließ-

1) Als besondere Darstellung der Lehrsätze der Apokryphen (außer den biblischen die Apokryphen mit umfassenden Theologien, namentlich Bauer's, v. Ammon's und de Wette's) zu nennen Bretschneider's systematische Darstellung der Dogmatik und Moral der apokryphischen Schriften des A. T. 1. Band, die Dogmatik enthaltend. Leipzig 1805., der 2. Band, welcher die Moral kennen lehren sollte, ist nicht erschienen. Dagegen Ludw. Dankegott Cramer's systemat. Darstellung der Moral der Apokryphen des A. T. Leipz. 1814. (zuerst in den Analekt. 2. Bandes 1. u. 2. St.) und Joh. Dan. Schulze's Werk über die Beweggründe zur Tugend im A. T. und in den apokryphischen Büchern desselben, in Henke's Magazin 6. Bd. 1. St. S. 40. ff.

liche der ägyptisch-jüdischen Literatur war. Andere palästinischen oder chaldäischen Ursprungs sind erst dadurch Quellen für unser System geworden, daß eine alexandrinische Hand sie aus dem hebräischen oder chaldäischen Originale ins Griechische übersetzte und mehr oder weniger wissentlich und durchgreifend den alexandrinischen Vorstellungen anpaßte. Zu diesen letztern nun aber gehören keineswegs alle Apokryphen, die von der erstern Classe ausgeschieden werden müssen. Vielmehr sind auch einige palästinische, die sich jedoch eben hierdurch in die spätere Zeit stellen, in welcher die ursprüngliche Landessprache auch in ihren spätern Modificationen von der Sprache der gebildeten Welt, der griechischen, anfing verdrängt zu werden, gleich anfänglich in dieser geschrieben worden, wie Dieß wenigstens von dem Buche Judith gewiß zu sein scheint. Außerdem sind auch bisweilen die Uebersetzungen, mögen sie auch von alexandrinischen Juden herrühren, so ängstlich treu wie es scheint, oder doch mit so unverkennbarem Hervortreten des alexandrinischen Geistes dem Originale angepaßt, daß sich in ihnen keine Ausbeute für unsern Zweck finden läßt, wie Dieß ja auch bei den LXX in mehren Büchern, so um nur Eins zu nennen, in dem der Richter der Fall ist. Zu dieser Classe der Apokryphen zähle ich unter den bedeutendern namentlich das 1. Buch der Makkabäer.

Indessen ist doch auch bei denjenigen apokryphischen Büchern, bei denen Beides mit mehr oder weniger Gewißheit vorliegt, einmal, daß sie ursprünglich im semitischen Dialekte geschrieben sind und dann, daß die Uebersetzung ein alexandrinisches Gewand trage, das Urtheil, inwieweit der Geist der alexandrinischen Philosophie auf sie eingewirkt habe und folglich inwiefern sie als Quelle für diese angesehen werden können ungleich schwieriger, ja, auch weniger sicher als Dieß bei den LXX der Fall war. Denn während wir bei diesen stets das Original mit der Uebersetzung vergleichen und Jeden zu der Anerkennung nöthigen konnten, daß an dieser oder jener Stelle der Urtext nicht die alleinige, oder auch nicht die vorzüglich veranlassende Ursache zu der besondern Gestaltung der Ueber-

ſetzung geweſen ſei, ſondern andere Beſtimmungsgründe vorgewaltet haben müßten, welche, wenn jene hinwiederum an die eigenthümlich-religiöſen Anſichten der alexandriniſchen Juden anſtreiften, gar nicht zweifelhaft ſein konnten, mangelt uns Dieß hier, das Buch Eſra etwa abgerechnet, durchaus und läßt uns ungewiß, ob nicht die zufällige, nicht näher bekannte Geſtaltung des Urtextes den Gebrauch gerade derjenigen Worte eben ſo zufällig herbeiführte, die wenn ſie mit beſonderer Abſicht geſchrieben und hervorgehoben wären eine alexandriniſche Exegeſe nicht nur erlauben, ſondern fordern würden. [2]) Jedoch ſpringt in einigen Stellen auch dieſer Claſſe von Apokryphen die alexandriniſch-religiöſe Anſicht zu charakteriſtiſch hervor, als daß wir nicht unbedingt berechtigt wären anzunehmen, hier könne der urſprüngliche Text nichts Entſprechendes aufgewieſen haben, weil ſonſt auch den paläſtiniſchen und babyloniſchen Juden eine ſolche philoſophiſche Ueberzeugung und Bildung beigelegt werden müßte, wie ſie anderweiten ſichern Nachrichten zu Folge bis zur Mitte des zweiten Jahrh. v. Chr. ausſchließlich in Aegypten und namentlich in Alexandrien herrſchte.

Als dergleichen durch die beſſernde Hand des Ueberſetzers dem alexandriniſchen Geiſte mehr oder weniger nahe gebrachte,

---

2) Als Beiſpiele können hier eine große Anzahl Bemerkungen dienen, die in der Unterſuchung über die LXX beigebracht worden ſind. So mußte es jedem aufmerkſamen Beobachter auffallen, wie es in der Ueberſetzung des Pentateuchs durch dieſe LXX fortwährend vermieden wird, Gott eine Reue zuzuſchreiben und ſtets andere griechiſche Worte an die Stelle der dieſe bezeichnenden treten. Aber es wäre unſtatthaft, es als einen Beweis des Alexandrinismus einzelner überſetzter Apokryphen anzuſehen, wenn ſich in ihnen die Erwähnung einer ſolchen Reue nicht findet, ob es ſchon leicht möglich wäre, daß ihre Ueberſetzer in ähnlicher Weiſe wie die LXX die Ausdrücke dafür mit andern vertauſcht hätten. Könnten wir aber Dieß mit dem Originale belegen: ſo würde Jedermann die Feder des Alexandrinismus anerkennen müſſen. Aehnlich bei Anthropomorphismen und Anthropopathien und dergl. mehr.

ursprünglich aber demselben fremde Apokryphen betrachte ich außer dem bereits genannten Buche Esra, das Buch Tobias, Jesus Sirach und Baruch, und will deßhalb, ehe wir zu den eigentlichen unter diese Schriften aufgenommenen Quellen der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie fortgehen über diese Einiges beibringen, theils um diese Ansicht zu rechtfertigen, theils um nachzuweisen, ob und inwieweit unsre Kenntniß des jüdischen Alexandrinismus durch die Uebersetzungen bereichert werden könne.

Das apokryphische (in den Ausgaben der LXX, mit seine Geschichte früher als die des kanonischen Esra mit der Regierungszeit des Josias anfängt, das erste, in der Vulgata weil es dem kanonischen Esra und dem Buche Nehemia, diesem als zweiten, meist nachsteht gewöhnlich das 3. genannte Buch Esra ist nach den Untersuchungen Trendelenburg's, die Eichhorn billigend in seine Einleitung in die Apokryphen [4]) aufnahm, seinem wesentlichen Inhalte nach, abgesehen nämlich von dem größern Zusatze III. — V. 6., deren Quellen man nicht kennt, als eine überarbeitete Uebersetzung und eine aus dem Nehemia und dem 2. Buche der Chronik compilirte Erweiterung des hebräischen kanonischen Esra anschienen. Ich muß gestehen, daß ich diese Ansicht nicht theile, denn vorerst läßt sich, wie de Wette, [5]) ob er schon den Resultaten Trendelenburg's beitritt richtig bemerkt, der Zweck einer solchen charakterlosen Compilation nicht entdecken, wenn ich nicht irre, schon das Zugeständniß der innern Unwahrscheinlichkeit einer solchen in sich schließt, und dazu möchte man auch bei näherer Betrachtung des Buchs sich geneigt werden, es als ein die genannten Stücke umfassende

3) In Eichhorn's allgemeiner Bibliothek der biblischen Literatur Th. 1. S 178. ff.

4) S. 335. ff

5) Einleitung in das A. T. und die Apokryphen (4. Aufl. 18[illegible] S. 870.

Fragment [6]) einer andern gleichfalls ägyptiſchen Ueberſetzung des A. T. anzuſehen, die anfänglich mehre, vielleicht alle Bücher deſſelben umfaßte [7]) und ſie in reinerer Sprache, gewandte-

---

6) Das Fragmentariſche des Stücks läßt ſich überhaupt gar nicht verkennen; iſt auch von Michaelis (Anmerk. zu Eſra Th. 12. S. 45. f. teutſchen Ueberſetzung), Trendelenburg, Eichhorn und de Wette a. d. a. O. anerkannt und erwieſen worden. Vergl. vorzüglich Eichhorn's Einleitung in die Apokryphen S. 344. ff.

7) In dem Codex, aus welchem dieſe Ueberſetzung gefertigt wurde, folgten, wie es ſcheint, das 2. Buch der Chronik, das kanoniſche Buch Eſra und der Nehemia auf einander. So erklärt es ſich wenigſtens wie das 1. Kap. des apokryphiſchen Eſra die Schlußkapitel (das 35. und 36.) des 2. Buchs der Chronik, die folgenden den kanoniſchen Eſra, ein Theil des letzten (V. 37.—54.) Einiges aus dem Nehemia VII. 73. ff. umfaſſen konnte. Die beſonders unterſcheidenden Ueberſchriften dieſer Bücher fielen, da ſie hinter einander geſchrieben wurden, hinweg, die Bücher verſchmolzen zuſammen und wurden, nachdem ſich, durch welchen Zufall es immer geſchehen ſein mochte, dieß Fragment ausgeſchieden hatte und als beſonderes Buch angeſehen war, mit einigen wenigen zur Feſthaltung ſolcher Anſicht ganz unumgänglichen Veränderungen verſehen. Daß nun in der That die Anordnung, nach welcher das Buch Eſra auf das 2. Buch der Chronik folgte, eine ſehr alte ſei (ſo wenig Dieß anerkannt ſein mag), ſcheint auch daraus hervorzugehen, daß die Schlußworte der Chronik (2. XXXVI. V. 22. 23.) auch im hebräiſchen Urtexte mit den Anfangsworten des hebräiſchen Eſra (I. 1.—3.) mit einziger Ausnahme der wirklichen Variante יהי und יהוה im 23. u. 3. Verſe, völlig identiſch ſind, wonach wir denn auch, da der im apokryphiſchen Eſra (II. 1.) noch hinzutritt, 3 griechiſche Texte dieſer Verſe haben. Dieſelben liegen aber jedenfalls eben ſo ſehr außer dem Zwecke des Chroniſten, als ſie im Eſra nöthig ſind; daß ſie alſo dieſem eigenthümlich angehören, iſt wol keinem Zweifel unterworfen. Anzunehmen, daß ſie von einem Spätern aus dem Eſra zur Chronik hinzugeſchrieben ſeien, der dann vielleicht auf die Erfüllung des Prophetenſpruchs des Jeremias hätte hinweiſen wollen, daß nämlich die Juden wirklich einmal zurückgekehrt wären, hat theils wegen des Gloſſems an ſich einige Schwierigkeit, theils wäre es auch gar nicht abzuſehen, warum

rem Ausdrucke [8]) und zum Theil treuer [9]) wiedergab, als die LXX, aber in der Folgezeit theils durch absichtliche Verän-

---

der Glossator mitten im Satze abgebrochen hätte; denn daß dieser noch nicht vollendet sei geht aus einer Vergleichung mit dem Esra klar hervor. Am leichtesten erklärlich scheint mir eine solche wirkliche Wiederholung in Verbindung mit dem willkührlichen Abbrechen der Stelle, wenn man annimmt, daß diese Bücher ursprünglich auf einander folgten, hinter einander fort geschrieben und dann einmal irrig getrennt wurden.

8) Beides ist durchgängig zu bemerken. Ich will, weil die Untersuchung über das Sprachverhältniß des apokryphischen Esra zu den in den LXX ihm entsprechenden Stellen des A. T. auch von Trendelenburg, der mehr das Sachverhältniß im Auge hatte, noch keineswegs hinreichend durchforscht ist hierzu nur einige auffallende Beispiele geben:

Apokryphischer Esra:	LXX:
I. 11.: *καὶ ὤπτησαν τὸ πάσχα πυρὶ ὡς καθήκει καὶ τὰς θυσίας ἤψησαν ἐν ταῖς χαλκείοις καὶ λέβησι μετ' εὐωδίας καὶ ἀπήνεγκαν πᾶσι τοῖς ἐκ τοῦ λαοῦ.*	2. Chron. XXXV. 13.: *κ. ἕ. τ. φασὲκ ἐν πυρὶ κατὰ τὴν κρίσιν* (משפט) *καὶ τὰ ἅγια* (הקדשים) *ἥψησαν ἐν τοῖς χαλκείοις καὶ ἐν τοῖς λέβησι καὶ εὐωδώθη* (Dieß entsprechend dem Hebräischen: ויבשלו פסח באש כמשפט והקדשים יבשלו בסירות ובדודים ובצלחות) *καὶ ἔδραμον πρὸς πάντας τοὺς υἱοὺς τοῦ λαοῦ.*
I. 15.: *καὶ οἱ θυρωροὶ ἐφ' ἑνάστου πυλῶνος κ. τ. λ.*	2. Chron. XXXV. 15.: *καὶ οἱ πυλωροὶ πύλης καὶ πύλης κ. τ. λ.*

und dergleichen sehr viele.

9) In den ersten Kapiteln, oder dem Wiedergeben der letzten der Chronik, steht der apokryphische Esra in sehr bedeutendem Betheile gegen die LXX, wenn beide mit dem Urtexte zusammengehalten werden, indem er mehre zum Theil längere Stellen die die LXX gegen das Hebräische beifügen, nicht hat (vergl. 2. Chron. XXXVI. 2. 4. 5. mit dem apokryph. Esra I. 33. 36. 37. u. viele andere). Doch tritt er vom 2. Kapitel, namentlich von dessen 15. V. an in entschiedenen und beträchtlichen Nachtheil gegen die LXX, und zwar auf solche Weise, die auch auf eine verschiedene Recension des Urtextes schließen läßt. Es stimmen die Zahlen des apokryphischen Buchs V. 9. ff. eine nicht zu denen des Originals und der LXX II. 4. ff. Vergl. auch das Verhältniß des apokryph. Esra II. 15. ff. zu dem Ur-

derungen und Zuſätze, [10]) theils durch zufällig ungünſtige Verhältniſſe, [11]) welche beide wie bekannt auch auf die LXX viel-

---

ginal und LXX IV. 7. ff. Von den beiden bedeutendſten Abweichungen ſ. die beiden folgenden Noten.

10) Ein bedeutender, offenbar abſichtlicher Zuſatz findet ſich in dem apokryph. Buche III. — V. 6. über den Streit der Leibwächter des Darius. Dieſer Zuſatz ſcheint auf ganz gleiche Weiſe zu beurtheilen als die ähnlichen Zuſätze im griechiſchen Daniel, in der Eſther und in den Büchern der Chronik. Was bisher das Urtheil irrte und das apokryphiſche Buch Eſra wegen dieſes Zuſatzes als beſonderes Buch erſcheinen ließ, für welches man einen ſelbſtſtändigen und andern Zweck aufſuchen müſſe, als das Buch Eſra an ſich habe, iſt Dieß, daß dieſer Zuſatz uns nur in dieſer anderweiten Ueberſetzung und nicht in den LXX aufbehalten iſt. Wie der Verfaſſer des Gebets der 3 Männer im Feuer, der die Geſchichte Dan. III. 23. zu kurz abgeriſſen glaubte und es angemeſſen fand, die Geſinnungen derſelben, die ſie während der Zeit, in welcher ſie ihre Rettung fühlten, gehabt haben müßten, in dem Gebete auszuſprechen und von einem Andern das Gebet des Manaſſe nach 2. Chron. XXXIII. 13. eingeſchaltet ward: ſo glaubte ein Dritter, daß es auch im Eſra näher erklärt werden müſſe, warum Darius den Wiederaufbau des Tempels erlaubt habe und fügte dieſe Erzählung, ſei es nun aus traditionalen oder andern Quellen bei.

11) Daß jedenfalls auch äußere ungünſtige Verhältniſſe dem Buche ſeinen räthſelhaften Charakter aufgeprägt haben, geht klar aus der anderweiten bedeutenden Verſchiedenheit des apokryphiſchen und kanoniſchen Eſra hervor, nach welcher was in dieſem IV. 7. ff. aufbehalten iſt, in jenen ungleich früher II. 15. ff. ſteht. Dieſe Verſetzung kann von dem Ueberſetzer, dem wir das ſogenannte apokryph. Buch Eſra verdanken, nicht herrühren, wenn wir ihn nicht als unſinnig denken ſollen, welches doch gewiß allemal die letzte Vorausſetzung und hier um ſo weniger anzunehmen iſt, da der Verfaſſer ſonſt klare Beweiſe nicht ganz geringer Bildung und Fertigkeit an die Hand gibt. Im 2. Kapitel wird berichtet, daß Kyrus den Tempelbau erlaubt und unterſtützt, dagegen durch die Umwohnenden der Befehl des Artaxerxes ausgewirkt worden ſei, denſelben zu unterlaſſen. Nachdem nun aber Darius durch die Weisheit des Serubabel bewogen ward, dieſem ſeine Bitte zu gewähren, das Haus des Herrn zu vollenden (III. — V.), wollen die Umwohnenden an dem Baue des Tem-

fach ihren Einfluß äußerten und von einer Ueberſetzung, die nicht durch öffentlichen Gebrauch geheiligt und fixirt war, noch weniger abgehalten werden konnten, in den völlig ordnungs- und zweckloſen Zuſtand verſetzt worden iſt, in welchem ſie uns jetzt vorliegt, zumal da wir nur ein Stück von ihr beſitzen.

Indeſſen mag es nun mit dem Entſtehen dieſes griechiſchen Buches zugegangen ſein, wie es will: ſo viel iſt gewiß daß der Urheber deſſelben eingeweiht war in die Myſterien der alexandriniſchen Juden. Die ihm eigenthümlichſten Stellen, namentlich der größere Zuſatz, die Rede des Serubabel, enthalten die überzeugendſten Beweiſe hierzu, aber auch die übrigen nur überſetzten Stücke athmen dieſen Geiſt, wie wir gerade bei ihnen ſicherer als bei den übrigen Apokryphen dieſer Claſſe, ja, ſelbſt als bei den **LXX** darthun können, weil wir nicht nur das hebräiſche Original, ſondern auch die griechiſche Ueberſetzung der **LXX** von denſelben vor uns haben.

Auffallend iſt vorerſt der oft wiederholte Gebrauch der Bezeichnung Gottes durch ὁ ὕψιστος und zwar da, wo im Urtexte die veranlaſſende Urſache hierzu nicht vorliegt. Hierher gehören die Worte des Kyrus **II. 3.**: ἐμὲ ἀνέδειξε βασιλέα τῆς οἰκουμένης ὁ κύριος τοῦ Ἰσραὴλ, κύριος ὁ ὕψιστος. In beiden hebräiſchen Texten, die wir von der Stelle haben, 2 Chron. **XXXVI. 23.** und Eſra **I. 2.** ſteht יהוה אלהי השמים in den beiden dieſe wiedergebenden griechiſchen der **LXX** wörtlich κύριος ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ. Zu vergleichen ſind ferner mit die Stellen **VI. 30. VIII. 19. 21.** An keiner dieſer Stellen ſcheint an den entſprechenden **O. Eſra VI. 10. VII. 21.**

---

pels Theil nehmen, wogegen ſich die Juden darauf berufen, nicht daß Darius, ſondern daß Kyrus ihnen den Bau überlaſſen habe, ja, wobei ſelbſt (V. 70.) beigefügt iſt, daß der Tempelbau hierdurch nichts deſto weniger während der Lebenszeit des Kyrus bis zum 2. Jahre des Darius gehemmt worden ſei und woran ſich endlich in gleich läſtiger Weiſe das Folgende anſchließt. Dieſe Schwierigkeiten ſchwinden bei der umgeänderten Stellung. Sollte es nun noch wol glaublich ſein, daß irgend Jemand dieſe Umſtellung abſichtlich unternommen habe!

im Urtexte עליון oder in den LXX ὕψιστος. [12]) Wir müſſen uns hierbei an die ſchon oben beſprochene Anſicht unſrer Alexandriner erinnern, die ſie mit dem Heidenthume und deſſen Studien etwas ausſöhnte, [13]) nach welcher ihr Gott der höchſte und vollkommenſte, der namen- und eigenſchaftsloſe war, welchem die übrigen alle als dienende Kräfte unterworfen waren, wenn ſie ſchon von den Heiden verkannt als die höchſten Götter angeſehen und verehrt wurden. Sehr angemeſſen bedient ſich unſer Verfaſſer dieſes Ausdrucks, ihn vorzüglich hervorhebend, nur dann, wann Ausländer von dem Gotte der Iſraeliten mit Verehrung redend eingeführt werden. Denn während die Erdichtung klar hervorgetreten wäre, wenn die offenkundigen Verehrer anderer Götter von dem Judengotte als von ihrem Nationalgotte geſprochen hätten, lag doch nichts Widerſprechendes darin, daß ſie Den als den höchſten Gott anerkannten, welchen ſie auch in ihren Göttern verehren ſollten. [14])

Ein nur ſchwankendes Urtheil aber glaub' ich kann man über die Worte I. 48. f. fällen. Sie lauten: *καὶ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τῶν πατέρων αὐτῶν διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ μεταλέσαι αὐτούς — — — αὐτοὶ δὲ ἐμυκτήρισαν ἐν τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ καὶ ἡ ἡμέρᾳ ἐλάλησε κύριος ἦσαν ἐκπαίζοντες τοὺς προφήτας αὐτοῦ κ. τ. λ.* Es kann nicht fehlen, der Engel muß auffallen, der mit dem Artikel als ein bekannter eingeführt, den Anſpruch auf eine vorzügliche Würde unter den Engeln macht und ſo leicht auf den Engel, der vorzugsweiſe ſo genannt werden möchte, auf den Logos [15]) hinleitet. Auch

12) Auch IX. 46. wird er von Eſra ſo genannt, doch fand ſich hier auch bereits im Urtexte Nehem. VIII. 6. einige nähere Veranlaſſung dazu vor. Gott wird daſelbſt יהוה האלהים הגדול genannt, welche Worte die LXX freilich noch wörtlicher durch *κύριος ὁ θεὸς ὁ μέγας* wiedergeben.

13) S. oben S. 64. ff.

14) Vielmehr entwickelte ſich ja dieſe Anſicht in dem ſpätern heidniſchen Neuplatonismus wirklich.

15) Als Erzengel, oder älteſter Engel ſ. Abth. 1. S. 259. Note 259.

findet man zu ſolcher Ueberſetzung in dem Urtexte wenig Beſtimmungsgrund. Derſelbe findet ſich 2. Chron. XXXVI. 15.: וישלח יהוה אלהי אבותיהם עליהם בדו־מלאכיו השכם ושלוח כי־חמל על־עמו ועל־מעונו : ויהיו מלעבים במלאכי האלהים ובזים דבריו ומתעתעים בנביאיו: Es kann hierbei gar keinem Zweifel unterliegen, daß die מלאכי יי die Propheten ſind, da ja gleich das beſtimmte Wort נביאים an die Stelle des unbeſtimmtern tritt, auch überſetzen die LXX die fraglichen Worte ganz in dieſem Sinne ἐν χειρὶ τῶν προφητῶν. Wodurch nun aber unſer Ueberſetzer zu dem Singulare und ſomit zur Hervorhebung eines beſondern Engels bewogen worden ſei, für welchen an unſrer Stelle kein Zweck vorliegt, iſt mir nicht gelungen zu entdecken. Ich vermuthe eine Verfälſchung des Textes, die um ſo leichter anzunehmen iſt, da gleich darauf das Wort ἄγγελος mit προφήτης gleichbedeutend gebraucht wird.

Von dem vorzüglichſten Intereſſe aber für unſre Untersuchungen iſt namentlich die unſerm Verfaſſer eigenthümliche Beſchreibung der Wahrheit IV. 35. ff., welche ſchon Auguſtin auf Chriſtum d. i. auf den Logos deutet. [16]) Erſterer erzählt nämlich in ſeinem eben erwähnten größern Zuſatze zum Eſra, daß 3 Leibwächter des Darius ſich über Das, was wichtiger ſei als alles Andere, geſtritten hätten. Serubabel habe zwar die Frauen genannt, aber beigefügt, daß die Wahrheit über Alles ſiege. [17]) Aufgefordert vom Könige über Letzteres ſich näher zu erklären antwortet er mit Aufzählung der hohen Vorzüge der Wahrheit. Dieß geſchieht nun in einer merkwürdigen Form. Er fängt gleich folgender Weiſe an:

---

16) De civit. Dei XVIII. 36. Zunz hat in ſ. V.: die gottesdienſtlichen Vorträge der Juden, hiſtoriſch entwickelt, (Berlin 1832. 8.) S. 105. dieſe Zuthat für paläſtiniſchen Urſprungs gehalten, ohne jedoch dieſer Anſicht Gründe beizufügen.

17) III. 12.: ὑπερισχύουσιν αἱ γυναῖκες, ὑπὲρ δὲ πάντα νικᾷ ἡ ἀλήθεια. In Letzterm vertheidigt er alſo einen ähnlichen Satz als den Philo behauptet de specc. legg. p. 720.: εἰ δ' οὕτως ἐν βίῳ καλὸν ὡς ἀλήθεια. Vergl. auch de vit. contempl. p. 895.

„Groß iſt die Erde und erhaben der Himmel und ſchnell im Laufe die Sonne; denn ſie umkreiſ't den Himmel und läuft wieder zurück an ihren Ort in Einem Tage. Iſt nicht groß, der Dieſes bewirkt? Und die Wahrheit iſt groß und mächtiger als Alles. Die ganze Erde verkündigt die Wahrheit und der Himmel ſegnet ſie und alles Erſchaffene wird erſchüttert und bebet (vor ihr) und es iſt keine Täuſchung mit ihr.“ Augenfällig wird ſchon in dieſer Stelle die Wahrheit in eine beſondere Verbindung mit der Weltſchöpfung geſetzt; denn die letztern Worte derſelben enthalten nur die Antwort auf die frühern als Anfrage. Und indem der Verfaſſer vorerſt verſichert: groß müſſe Der ſein, der Erde und Himmel geſchaffen habe und dann der Wahrheit die Größe und Macht über Alles beilegt, die Erde und Himmel und alles Geſchaffene preiſe: ſo iſt ſchon der Mittelſatz gegeben, daß ſie eben die Erzeugerin ſolcher großen Dinge ſei; ein Mittelſatz, der gleich darauf noch beſtimmter hervortritt, wo die einzelnen Werke die Wahrheit preiſen. Verbindet man hiermit nun noch die Klage, die ſich in den folgenden Worten ausſpricht, daß Nichts ſichern Erwartungen feſten Grund biete, daß der Wein, der König (die von den frühern Beiden als die Mächtigſten geprieſen), die Frauen, alle Menſchenkinder und auch hinwiederum alle Werke dieſer durch ihre Vergänglichkeit täuſchen und ihre Trüglichkeit vergehen; und den beigefügten Troſt, daß doch die Wahrheit ſelbſt bleibe und kräftig ſei, lebe und herrſche in alle Ewigkeit: ſo muß ſich dieſe doppelte Idee von ſelbſt aufdrängen, einmal, daß die Wahrheit hier in einem dem gewöhnlichen fremden Sinne genommen werde und dann, daß ſich eine eigenthümliche Geiſtesrichtung in dieſen Sätzen ausſpreche, auch wenn nicht die klarſten Parallelen aus den Schriften jüdiſcher Alexandriner und namentlich des Philo jenen beſondern Sinn und dieſe eigenthümliche Geiſtesrichtung beſtimmter ſicherten und näher erläuterten.

Wir haben ſchon in der Darſtellung des philoniſchen Lehrbegriffs darauf hingewieſen, welche Bedeutung die göttliche ἀλήθεια für den jüdiſchen Alexandrinismus hatte. Ohne

den göttlichen, gütig und mächtig bildenden Einfluß nämlich war überhaupt gar Nichts, was nur immer eine intelligente Form an ſich trug. Jede einzelne derſelben war eine Aeußerung oder richtiger ein Wiederſchein des allgemeinen Göttlichen, welches Alles durchdrang, damit es werde und weiſe werde. Mithin war aber auch eigentlich gar nichts in Wahrheit Vorhandenes, was ſich nur immer als Einzelnes darſtellte. Das Einzelne als Einzelnes war die Hülle des in ihm ruhenden oder wirkenden Göttlichen. Das Göttliche allein war die ewig ſeiende und wirkende Wahrheit; denn hier ſtreifte, wie wir ſahen, [18]) in natürlichen Grenzen der alexandriniſch-logikaliſche Pantheismus an den Idealismus an. Darum erſchien die ἀλήθεια als Theilkraft des göttlichen Gott und Welt verknüpfenden Logos; denn ein Typus dieſes war ja die δήλωσις und ἀλήθεια im Bruſtſchilde des hohen Prieſters und unter den begleitenden Kräften des göttlichen Weſens wird die ἀλήθεια nicht vergeſſen. [19]) Sie iſt es erſt, welche alles Geſchaffene wirklich macht, deren Herrlichkeit alſo Himmel und Erde heben, in denen an ſich nichts Wahres, noch Weſenhaftes ohne ſie iſt.

Ehe wir unſern Eſra verlaſſen ſei es nur noch mit wenigen Worten bemerkt, daß wahrſcheinlich auch die Differenz der Stelle I. 26. von dem Urtexte und der Ueberſetzung der LXX in 2. Chron. XXXV. 22. dem alexandriniſchen Genius ihren Urprung verdankt, der von den heil. Schriftſtellern nicht geſagt wiſſen wollte, Gott habe durch den Mund des Pharao

---

18) S. Abth. 1. S. 276. ff.

19) S. daſelbſt S. 279. f. beſond. Note 302. Es iſt hierbei nicht außer Acht zu laſſen, daß unſer Ueberſetzer die תורים ותמים gerade ſo wie die LXX des Pentateuchs und Philo durch δήλωσις καὶ ἀλήθεια wiedergibt (vergl. V. 40.), an welche Ueberſetzung ſich, wie wir in den Unterſuchungen über den philon. Lehrbegriff und die LXX ſahen, ſich der Typus als Logos, wenn nicht urſprünglich und nothwendig, doch leicht und oft anſchloß ſ. oben S. 57. Note 94. Die LXX überſetzen hier (Esra II. 63.) τὰ φωτίζοντα καὶ τὰ τέλεια.

Necho geſprochen und Dieß deßhalb auf den Jeremias übertrug. Die Worte unſers Ueberſetzers lauten: οὐ προσέχων (Ἰωσίας) ῥήμασιν Ἱερεμίου προφήτου ἐκ στόματος κυρίου, die Worte der LXX dem Hebräiſchen entſprechend: καὶ οὐκ ἤκουσε τῶν λόγων Νεχαὼ διὰ στόματος θεοῦ.

Ueber das Buch Tobiä werden einige Worte für unſern Zweck hinreichen. Urſprünglich alexandriniſch iſt es, ſo viel ſich wenigſtens aus innern Gründen ergibt, nicht; denn von 7 heiligen Engeln, welche die Gebete der Frommen vor das Angeſicht Gottes bringen (XII. 15.), von böſen Engeln (III. 8. VI. 8.), von dem alle Schuld tilgenden Werthe des Almoſen (IV. 9. ff.), von einem Reiche des Lichts und der Finſterniß, als Orte der Seligkeit und des Unglücks (IV. 10. XIV. 10.) weiß die alexandriniſche Philoſophie nicht ſowol, als die chaldäiſche und paläſtiniſche. Daneben kommen nun zwar einige Anklänge an Alexandrinismus zum Vorſcheine, ſo kehrt auch bei Tobias der Name Gottes ὁ ὕψιστος öfters wieder (z. B. I. 4. 12. u. ö.) und es wäre mithin an ſich wol möglich, daß dieß Buch aus einem chaldäiſchen Originale durch die Feder eines Alexandriners in das Griechiſche übergewandert wäre. Indeß iſt freilich ein ſolches chaldäiſches Original durch das Zeugniß des Hieronymus [20]) gegen das des Origenes [21]) nur ſchlecht verbürgt. [22]) Das Wahr-

20) Der dieß Buch auf Verlangen ſeiner Freunde aus dem chaldäiſchen Texte ins Lateiniſche überſetzte. Er ſcheint jenen freilich zum Originale zu machen, wenn er in dem Briefe ad Chromat. et Heliod. Tom. I. edit. Martian. p. 1158. ſagt: Exigitis enim, ut librum chaldaeo sermone conscriptum ad latinum stylum traham, rell.

21) Epistola ad Afric. p. 26. berichtet nämlich, daß auch die Juden das Buch nicht hebräiſch beſäßen. Indeß ſchließt Dieß freilich die Möglichkeit nicht aus, daß dieſe es erſt verlohren hätten.

22) Doch nimmt Calmet ein ſolches in ſeinen Diſſertationen an, vergl. T. I. p. 269. der von Mansi beſorgten lateiniſchen Ueberſetzung derſelben (Luc. 1729.). Zunz (a. a. O. S. 125.) iſt ſchwankend. De Wette Einleit. S. 384. ſtimmt für ein hebräiſches Original.

in einen trüben Hintergrund trat, ruft er XVII. 27. ff. aus: „Wer wird den Höchſten loben im Schattenreiche? — — bei den Todten hat es ein Ende genommen, Gott zu preiſen; ſie ſind nicht mehr. — So lange du lebſt und geſund biſt lobe den Herrn, weil ſeine Barmherzigkeit groß iſt und ſeine Langmuth bei Denen, die ſich zu ihm bekehren; denn nicht Alles iſt dem Menſchen verliehen und nicht unſterblich iſt des Menſchen Sohn. Was iſt leuchtender als die Sonne? und doch verfinſtert auch ſie ſich.“ [27]) Und deßhalb bemüht er ſich in vergeblichem Streben jedoch das Aufgegebene zu erſetzen, den Nachruf des Todten mächtig hervorzuheben. [28]) In ihm lebt der Geſtorbene fort. „Kümmere dich ernſtlich“, ſpricht er XLI. 12., „um deinen Namen; denn er bleibt dir, ſicherer als tauſend große Schätze Goldes. Die Zahl der Tage eines guten Lebens und ein guter Name dauern in alle Zeit. Es gibt Einige,“ fügt er etwas ſpäter (XLIV. 8. ff.) bei, „die einen Namen hinterlaſſen haben, daß man ihr Lob verkündigen kann. Anderer erinnert man ſich nicht mehr und ſie ſind untergegangen, als wären ſie nie vorhanden geweſen und ſind geworden gleich Denen, die niemals waren und ihre Kinder mit ihnen. Sind nun nicht Diejenigen Männer des (göttlichen) Erbarmens, deren gerechte Handlungen nicht vergeſſen ſind und deren Ruhm nicht ſchwindet? Ihr Leib iſt in Frieden begraben, aber ihr Name lebt in den Geſchlechtern.“ Wie ſo ganz anders, wie ſo viel tiefer und würdiger ſprechen die Alexandriner von dem irdiſchen Abſcheiden der Menſchen. Der Tod öffnete ihnen

---

27) Aehnlich XXII. 11.: ἐπὶ νεκρῷ κλαῦσον, φῶς, καὶ ἐπὶ μορῷ κλαῦσον, ἐξέλιπε γὰρ σύνεσις· ἥδιον κλαῦσον ἐπὶ νεκρῷ ὅτι ἀνέπαυσατο, τοῦ δὲ μαροῦ ὑπὲρ θάνατον ἡ ζωὴ νεκρά.

28) Das Zuſammenſtellen der Unſterblichkeit mit der Fortdauer im Nachruhme lag allerdings nahe und kommt auch ſonſt vor. Vergl. Sap. Sal. IV. 1.: κρείσσων ἀτεκνία μετὰ ἀρετῆς, ἀθανασία γάρ ἐστιν ἐν μνήμῃ αὐτῆς, ὅτι καὶ παρὰ θεῷ γινώσκεται καὶ παρὰ ἀνθρώποις. Doch Dieß freilich nicht ſo, als ob der Verf. der Sapient. Sal. keine andere Unſterblichkeit gekannt hätte.

ihnen den Eintritt in eine Welt, in welcher die Tugend, die ſie einmal für die einzig wahre anerkannt hatten, einzig auszuführen ſtand; er ſprengte den ſchmutzigen Kerker, der den göttlichen Geiſt an die irdiſche Hülle feſſelte, ihn zum Umgange mit dem Irdiſchen, d. i. zur Unvollkommenheit nöthigte und obenein noch leicht zu leidenſchaftlichem Genuſſe deſſelben verleitete, oder zur Sünde. Das Leben ſollte Vorbereitung zum Tode ſein, der Tod die Palme des Lebens reichen. [29])

Zu dieſen paläſtiniſchen Dogmen in dem Buche unſers Verfaſſers rechne ich ferner die ungeſcheute Ableitung auch des Böſen vom göttlichen Weſen. Die Alexandriner ſind hierin äußerſt vorſichtig und verſäumen es kaum irgendwo beizufügen, daß dieß Böſe eigentlich nicht von Gott geübt ſei, ſondern von deſſen untergeordneten Kräften und zum Heile der Menſchen vollbracht werde. Ich zweifle darum ſehr, ob man analoge Stellen aus den Alexandrinern zu den 2 finden möchte, die ich hier ausheben will. So ſagt er XI. 14. ſchlechthin: „Gutes und Böſes, Leben und Tod, Armuth und Reichthum kommt von dem Herrn“. Und ſtärker noch iſt die andere bald darauf folgende (XII. 5. f.), wo Jeſus der Sirade abmahnend ausruft: (Unterſtütze den Gottloſen nicht) „damit er nicht dadurch mächtiger werde als du und du doppelts Uebel findeſt durch alles das Gute, was du ihm erwieſen haſt, wie ja auch der Höchſte die Sünder haßt und den Gottloſen ihre Strafe ertheilt“.

Zu dieſen Zeugniſſen für den paläſtiniſch-dogmatiſchen Inhalt unſers Buches will ich noch ein drittes beifügen, welches vielleicht Mehren [30]) unerwartet ſein wird, gewiß aber

---

29) Vergl. oben Abth. 1. S. 330. ff.

30) Doch Bretſchneider'n nicht, ſ. Dogmat. der Apokryph. S. 228. ff. und Excurs 3. zu ſeiner Ausgabe des Sirach. Es iſt jedoch demſelben in Dem nicht Recht zu geben, was er S. 231. bemerkt, daß die Worte l. l.: *πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου καὶ μετ' αὐτοῦ ἐστιν εἰς τὸν αἰῶνα*, welche man auch öfter als Beleg für die Hypoſtaſirung angeſehen hat, einen ſichern Be-

Gfrörer'n, der hieraus den entscheidendsten Grund für den Alexandrinismus desselben entnehmen zu können meint, nämlich die Art und Weise wie der Verfasser im 24. Kap. von der schöpferischen Weisheit spricht. [31]) Ich bin überzeugt, daß ein Alexandriner seinen Aussprüchen über dieselbe ein ganz anderes Gewand würde gegeben haben. Er würde sie vielmehr als besondere selbstständig-wesentliche Substanz haben erscheinen lassen, was in der erwähnten Darstellung der Fall nicht ist.

Ehe ich zu der ins Einzelne gehenden Untersuchung mich wende, will ich eine Bemerkung vorausschicken, die namentlich oft bei der Untersuchung, ob sich eine philosophische Richtung in irgend einem streitigen Monumente vorfinde, übersehen worden ist und deren Nicht-Beachtung auch die Darstellung des Alexandrinismus, in welcher gerade diese Untersuchungen häufig wiederkehren müssen, besonders verwirrt hat. Es sind nämlich in solchem Falle immer die 3 Fragen wohl zu unterscheiden, ob die streitigen Worte bei ihrer Erklärung diese Rich-

---

weis des Gegentheils enthalten, indem, man möge πᾶσα σοφία übersetzen alle, oder die höchste Weisheit es immer unbegreiflich bleibe, wie dieser Ausdruck vom Verf. habe gebraucht werden können, wenn sie ihm ein ὑφιστάμενον war. Dieß πᾶσα würde nicht die mindeste Schwierigkeit geben, vielmehr würde es durch Allweisheit zu übersetzen und hierbei an die göttliche personificirte Idee derselben zu denken sein, an der alle übrigen Gegenstände, insofern sie weise seien, Theil hätten. Vergl. die σοφία als πᾶν φῶς im Aristobulus (oben S. 104.) und den philon. Lehrbegriff Abth. 1. S. 256. Note 253.

31) Gfrörer's (a. a. O. II. S. 86.) Urtheil über das 24. Kap. kommt darauf hinaus, daß zwei verschiedene Ideenkreise in demselben vorlägen, indem der erste Theil v. 1.—21. vollkommen alexandrinisch über die Weisheit rede, während der 2. Theil dem hergebrachten Glauben der Hebräer entspräche. Er glaubt, daß Jesus der Sirac. dieses Kap. aus dem Werke eines uns unbekannten wahrscheinlich in Aegypten lebenden Juden entlehnt habe, der die Sätze der höhern alexandrin. Theosophie mit dem althergebrachten Glauben auf seine Weise zu vereinigen gestrebt habe.

tung fordern, oder erlauben, oder gar ausſchließen. Nichts iſt häufiger als daß man von dem Mittlern auf das Erſtere ſchließt und zwar dann auch nicht mit Unrecht, wenn anderweite Umſtände die Verknüpfung der beſtimmten philoſophiſchen Richtung mit den zu erklärenden Ausſprüchen bereits anempfehlen; aber man hat zuweilen auch da, wo nur einige Worte eine Erklärung von jener Philoſophie zu erwarten ſcheinen, aus übelangebrachtem, wenn ſchon nicht immer ungelehrtem, Eifer beide verknüpft, mochten vielleicht auch andere eine ſolche Vereinigung ſchlechthin von ſich weiſen.

Ein ſolches **studium male sedulum** ſcheint nun auch von Denjenigen in unſrer Stelle angewandt worden zu ſein, welche die Weisheit, die in ihr geprieſen wird, mit alexandriniſchem Auge als ein ſelbſtſtändig für ſich beſtehendes Mittelweſen zwiſchen dem Göttlichen und Irdiſchen anſahen. Der Verfaſſer läßt uns dieſe Weisheit in der Mitte ihres Volks (ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς v. 1.), in der Verſammlung des Höchſten und vor ſeiner Macht (ἐν ἐκκλησίᾳ ὑψίστου καὶ ἐναντι δυνάμεως αὐτοῦ) erblicken, wobei ſie ihre Seele (τὴν ψυχὴν αὐτῆς) vornehmlich alſo preiſ't:

v. 3. Ich ging vom Munde aus des Höchſten
Und wie ein Nebel deckte ich die Erde.
4. In Höhen habe ich mich feſtgelagert,
Es ruht mein Thron auf einer Feuerſäule.
5. Ich hab' allein umkreiſ't des Himmels Sphären
Und ging einher auch in des Abgrunds Tiefen.
6. Selbſt in des Meeres Wogen und fernhin in allen Landen,
In allem Volk' in jeder Nation bin ich im Eignen.
7. Und ſuchte unter Allen mir die Wohnung auf,
Und forſcht', in weſſen Erbtheil' ich mich niederließe.
8. Der Schöpfer aller Dinge, der auch mich erſchuf, befahl mir
Zu richten mir mein Ruhezelt und ſagte:
„Als Erbtheil Iſrael's verbleib' in Jakob's Stamme".

v. 9. Vor Ewigkeit erſchuf er mich, im Anfang,
Und bis in Ewigkeit verlaſſe ich ihn nicht.
10. Im heil'gen Zelt vor ihm üb' ich die heil'gen Dienſte
Und feſter Wohnplatz wurde mir in Zion angewieſen.
11. So bracht' er in der Stadt, uns gleich geliebt, zur
Ruh' mich.
Und zu Jeruſalem hab' ich nun meine Herrſchaft.
12. Ich habe Wurzel dort geſchlagen, im geprieſ'nen Volk,
Dem Theile, der als Loos dem Höchſten zugefallen.

In dieſen Worten, denen die folgenden dieſes Kapitels kein neues für unſre gegenwärtige Unterſuchung bedeutendes Moment beifügen, iſt vorerſt Nichts enthalten, was uns nöthigte, aus dem Bereiche der ſonſt üblichen Proſopopoeie in eine ſo weſentlich verſchiedene hinüberzugehen, in welchem die Weisheit als eigentliche Hypoſtaſe erſcheint. Ueberhaupt iſt der Nachweis ſolcher Nothwendigkeit etwas ſchlüpfriger Natur, da dem dichteriſchen Philoſophen, oder, wenn man will, dem philoſophiſchen Dichter die Grenzen ſchwer zu ſtecken ſind, in welchen er abſtracten Gegenſtänden, ohne ſie zu wirklichen Perſonen zu erheben, Leben und Wirken zuſchreiben könne und bei welchen Worten er ſchon nicht mehr an perſonificirte Begriffe, ſondern an wirkliche für ſich beſtehende Individualitäten denke. Selbſt das Zuſammenſtellen des vermeinlich Abſtracten mit wirklich Perſönlichem iſt nicht ſicher. Denn gilt jenes dem Dichter einmal (wenn ſchon nur für ſein augenblickliches Bedürfniß) für dieſes: ſo liegt kein Grund da, warum eine ſolche Zuſammenſtellung unſtatthaft ſei. Er bleibt dabei nur in ſeinem begonnenen Gedankenkreiſe. Will man es als ein ſicheres Reſultat hinſtellen, daß die Worte eine wirkliche Subſtanz verlangen: ſo muß, glaub' ich, Eins von Beiden vorliegen, entweder eine beſtimmte wirkliche Erklärung des Verfaſſers hierüber, oder, wie wir ſchon einmal berührten, [32]) zum wenigſten die beſtimmte, weſentliche Unterſcheidung des Ge-

32) S. Abth. 1. S. 239. f.

tractums von Dem, dem es ſonſt zugehört, oder zugehörend
jedacht wird. Denn liegt dieſe klar vor: ſo muß hinwieder-
um auch jenes Abſtractum für ſich weſentlich beſtehend betrach-
et werden. Dieß hatte auch in der Darſtellung des Philo
nſer Urtheil motivirt. Philo läugnete vermöge des Grund-
atzes, der ſich durch ſeine ganze philoſophiſche Speculation hin-
urchzog, daß das höchſte göttliche Princip dieſe Welt gebildet
aben könne, weil ſolche Bildung im Begriffe widerſprechend
ener Würde; daneben hielt er durchgängig feſt, daß die Welt
nter göttlicher Mitwirkung gebildet ſein müſſe, weil ſie, ohn-
nächtig genug, die in ihr einmal vorliegende intelligente Form
u behaupten, noch weniger dieſelbe ſelbſtſtändig hervorgerufen
aben könne. Wollten wir nun nicht den Philo vollkommen
us der Reihe der Philoſophen ſtreichen, in ihm ein durchgän-
iges Mißverſtändniß ſeiner ſelbſt, ein bei ihm ſonſt unbegreif-
iches nicht-Achten der allgemeinen und nothwendigen logiſchen
Regeln und einen durchgängigen Kampf mit ſich ſelbſt annehmen: ſo konnte fernerhin keine Frage über die Hypoſtaſirung
er göttlichen Kräfte beſtehen. Denn waren dieſe in Wahrheit
ines und deſſelben Weſens mit dem höchſten Gotte: ſo würde
ieſer doch immer ſelbſt die Welt gebildet haben. Eine ſolche
weſentliche Scheidung der göttlichen Weisheit von dem Urgött-
lichen ſelbſt wird jedoch in keinem der angeführten Worte des
Siraciden hervorgehoben. [33]) Im Gegentheile werden Beide,

---

33) Ein auffallendes Beiſpiel hierzu mag die Vergleichung der beiden Stellen geben Sirac. V. 6.: ἔλεος γὰρ καὶ ὀργὴ παρ' αὐτοῦ (θεοῦ) mit Aristob. bei Euseb. P. E. XIII. 12. (p. 665.) vv. 13. 14.

αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει
ἀνθρώποις· αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ.

In erſterer Stelle wird und kann kein Verſtändiger an ſich die Veranlaſſung finden die W. ἔλεος und ὀργὴ als Bezeichnungen ſelbſtweſentlicher Eigenſchaften vorzuſtellen, die gewöhnliche Anſicht von der Vollkommenheit Gottes reicht hier aus, die jedoch in der letztern Stelle wegen des Gegenſatzes zu αὐτὸς ausgeſchloſſen iſt.

wenn ſchon als beſonders wirkende Agentien, was ſchon in dem Begriffe der Proſopopoeie natürlich liegt, doch nur in gemeinſchaftlicher Weiſe und für gemeinſchaftliche Zwecke thätig dargeſtellt (ſ. v. 9. und v. 11.), was zwar an ſich der Hypoſtaſirung nicht entgegenſteht, ſie aber doch auch nicht empfiehlt.

Dagegen würden ſich andere Aeußerungen unſrer Stelle allerdings recht angemeſſen aus alexandriniſchen Begriffen erklären laſſen. Hierzu rechne ich jedoch keineswegs die Worte στῦλον νεφέλης (v. 4.), auf welche Gfrörer ein Gewicht legt, in deren Erklärung er aber gegen Bretſchneider Unrecht zu haben ſcheint, [34]) da ſie in der That paſſend eine Wol-

34) Gegen die Anſicht Bretſchneider's (comment. in J. S. p. 354. Vergl. auch Dogmat. der Apokr. S. 223.), daß wenn in Weisheit ſagt: ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης, Dieß vom Ir enthalte derſelben im Himmel zu verſtehen ſei, wendet Gfrörer a. a. O. (II. S. 23.) ein, daß dann der Plural ſtatt νεφ. geſetzt werden müſſen und στῦλος (denn ſo iſt zu accentuiren, nicht wie Gf. conſtant στύλος) νεφέλης für νεφέλη ſtehe, was auch durch Bretſchneider's Beiſpiel, der ſich auf Judd. XX. 40. berufen hatte, wo στῦλος κάπνου für κάπνος ſtehe, nicht gerechtfertigt werde und noch obenein der Satz nach unpaſſend ſei, da kein Volk auf der Erde Wolkenſäule für Wolke ſage, da gar keine ſinnliche Aehnlichkeit zwiſchen gewöhnlichen Wolken und einer Säule Statt finde. Bretſchneider hat verſucht Das ſprachlich zu rechtfertigen, was vielmehr durch Rückſicht auf den Gegenſtand hätte erläutert werden ſollen. Gf. aber nahm zur Erklärung eines Dichters ſehr wenig poetiſche Anſchauung mit ſich. „Mein Thron", Dieß ſagt in Stelle proſaiſch gewendet, „ruht auf einer Himmelswolke gleich einer Säule." Man ſieht deutlich, wie weder die Säule noch die Wolke im Singular unpaſſend, letzterer vielmehr eben im Bilde der Säule gehalten gebraucht iſt. Ueberdem vergl. auch noch zu dieſem Singulare die Stelle L. 6., wo der Hoheprieſter Simon dargeſtellt wird, ὡς ἀστὴρ ἑωθινὸς ἐν μέσῳ νεφέλης. Gf. denkt mit mehren Vorgängern an die Wolkenſäule, welche die Juden bei dem Auszuge aus Aegypten begleitete, ſo daß alſo in dieſer die göttliche Weisheit gethront haben ſollte und beruft ſich auf mehre von ihm jedoch nicht näher angegebene Stellen des Pſeudoſalomo und Philo's, wo Dem Aehnliches geſagt worden, wie denn Dieß in Wahrheit in der Stelle qua

'enſäule bedeuten können, wohl aber würde eine alexandrini-
'che Deutung ſich recht gut in die Worte der Weisheit ſchicken,
)aß ſie aus dem Munde des Höchſten hervorgegangen (alſo
Wort, Logos geworden) ſei, daß ſie Alles rings umgäbe und
ie Gott vor allem Andern geſchaffen habe. Nur nehmen
)ergleichen Ausdrücke eine ſolche Exegeſe nicht ſchlechthin für
ſich in Anſpruch, laſſen vielmehr ſich auch ohne dieſe deuten.
Finden ſich doch auch in den ältern hebräiſchen Poeſien, denen
noch keine Ahnung des Alexandrinismus aufgegangen war und
ferner auch im Siraciden ſelbſt an Orten, wo er an eine Hypo-
ſtaſe gar nicht denken konnte, analoge, ja, ſelbſt parallele Stel-
len, und mithin erſcheint der Schluß von jenen auf dieſe viel
zu unſicher, als daß ein unbefangener Geſchichtſchreiber ihn
wagen dürfte. So wird in unſerm Buche a. a. O. von der
menſchlichen Weisheit auf ganz ähnliche Weiſe geſprochen, wie
hier von der göttlichen. Sie ſoll mit dem Menſchen zugleich
erzeugt (*συνεκτίσθη αὐτῷ* I. 14.), ſeine Lehrerin ſein, die ihn
mit der Herrlichkeit ihrer Früchte beglückt, ihn kräftiget, ihn
bildet, ihn läutert. [35]) Schon in den Sprüchwörtern Salo-
monis redet ferner die Weisheit auf ganz ähnliche Weiſe von
ſich (VIII. 22.). Sie ſpricht:

v. 22. Jehovah ſchuf mich als den Anfang ſeiner Thaten
Vor Alters ſchon, bevor er Anderes erwirket.
23. Gegründet hat er mich vor ew'gen Zeiten,
Urſprünglich, ehe noch die Erde war geworden,
24. Bevor des Meeres Tiefen ſich erzeugten,
Bevor die Quellen ſich mit Waſſer reich beſchwerten.

---

rer. divin. haer. p. 509. und Sapient. Salom. X. 17. der Fall iſt. Gegen die Anwendung dieſer Anſicht an dieſer Stelle ſpricht jedoch Mehres, das Eine, was auch Bretſchneider hervorgehoben hat, daß es ſeltſam wäre, mitten unter Schöpfungsoperationen eines ſo ſpecialen hiſtoriſchen Datums zu erwähnen, bei der die Weisheit ſich thätig erwies. Und dann, wenn wirklich etwas hiſtoriſch Beſtimmtes hier hätte angedeutet werden ſollen, ſo hätte der Artikel nicht wol fehlen dürfen.

35) Vergl. I. 14. ff. VI. 15. ff. XXI. 31. ff.

v. 25. Bevor die Berge eingesenkt sich gründeten
Und früher als die Hügel bin ich noch geworden.
26. Noch war die Erde nicht von ihm erschaffen
Noch auch der Lande Grenz' und das Gebirg des
Weltalls. —
27. Da er die Himmel richtete war ich zugegen,
Da er den Umfang (derselben) maß längs über die
Gewässer,
28. Als er die Wolken festigte von oben
Und als dem Wasser unten Quellen er bestimmte.
29. Als er dem Meere seine Grenze setzte
Und daß das Wasser dessen Küste nicht verletze;
Und als der Erde Gründe er bestimmte
30. War ich, erzeugt von ihm, zu seiner Seite,
War ohne Unterlaß sein Hochentzücken
Und scherzte stets vor seinem Angesichte
31. Und scherzte in dem Weltall seiner Erde.
Und meine Freude sind der Menschen Kinder.

Wie nahe verwandt selbst bis auf die einzelnen Worte sind diese Worte über die göttliche Weisheit jenen früher angeführten! Aber wenn auch auf der einen Seite Nichts sicherer ist, als daß diese und ähnliche Stellen die Anschließung der orthodoxen Juden an die griechische Bildung erleichterten und ihre alexandrinische Weisheit zum Theil leiteten: so unterliegt es doch auch auf der andern keinem Zweifel, daß Salomo, oder vielmehr der Verfasser dieser letzten Stelle den Ausdruck bewundernder Naturbeobachtung nur in eine dichterische Form goß. Wie leicht konnte dabei der poetische Genius die Weisheit als Mitschöpferin des All, mithin als erstes Geschöpf des Höchsten betrachten und eben so leicht konnte Dieß bei dem Siraciden der Fall sein, und noch leichter, da ihm jenes Vorbild vorlag, was er auch sonst in mehren Einzelheiten sichtlich nachahmte. [36]) Auch möchten

36) S. Eichhorn's Einl. in die Apokryph. S. 48. und de Wette's Einl. S. 393.

afür noch andere Stellen ſeines Buchs eine mehre Gewähr iſten.[37]) Daß endlich die ſchöpferiſche Weisheit als Wort yr Werk vollbracht habe war auch bereits durch die Stellen er Geneſis, wo die Schöpfung jedesmal an den wörtlichen Be:hl Gottes geknüpft war zu nahe gelegt und auch bereits im ewöhnlichern und allgemeinern Sinne von den ältern Poeten er Hebräer hervorgehoben worden, als daß man dadurch n ſich bewogen werden könnte eine alexandriniſche Deutung nzuſprechen. „Durch das Wort des Herrn", ſagt der Pſalniſt (XXXII. [XXXIII.] 6.) „ſind die Himmel befeſtigt orden, und durch den Hauch ſeines Mundes deren ganzes eer."[38])

Wenn man nun aber zugeſteht, daß dieſe Stellen in dem reiſe, welches unſer Siracide der Weisheit zuſchreibt, nicht erade nothwendig auf eine alexandriniſch-hypoſtaſirende nſicht über ſie hinführen, indem ſie auch noch eine andere Erlärung zulaſſen: ſo möchte man doch vielleicht meinen, daß ine ſolche wenigſtens mit hoher Wahrſcheinlichkeit in einer Dichtung anzunehmen ſei, in der ſo viel paſſende Gelegenheit, ch derſelben zu ihrer Erklärung zu bedienen, ſich darbiete. nd man könnte auch in Wahrheit nicht ohne gerechte Anſprüe auf Beifall behaupten, daß ein philoſophiſches Monument, uf welches durchgängig die ſo eigenthümliche alexandriniſche Vorſtellungsweiſe ſich anwenden läßt, ſelbſt wenn es möglicher

37) So beſchreibt er gleich im Eingange ſ. Schrift die Weisheit ziemlich ähnlich: *πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου καὶ μετ' αὐτοῦ ἐστιν εἰς τὸν αἰῶνα· ἄμμον θαλασσῶν καὶ σταγόνας ὑετοῦ καὶ ἡμέρας αἰῶνος τίς ἐξαριθμήσει; ὕψος οὐρανοῦ καὶ πλάτος γῆς καὶ ἄβυσσον καὶ σοφίαν τίς ἐξιχνιάσει; προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία καὶ σύνεσις φρονήσεως ἐξ αἰῶνος.* Und ſetzt ſie doch gleich darauf durch die Worte (v. 8.) *εἷς ἐστι σοφὸς κ. τ. λ.* in ſo enge Verbindung mit Gott, daß das Bild als ſolches ſehr klar hervortritt. Vergl. auch XLIII. 23. Auch werden von dem Siraciden andere Eigenſchaften Gottes ähnlich perſonificirt. Vergl. XVIII. 1. ff.

38) Vergl. auch Jes. Sir. XXXIX. 17.

Weiſe ohne dieſe gedeutet werden möchte, doch wie mit größerer Wahrſcheinlichkeit, ſo mit größerm Rechte auf ſie zurückzuführen ſei. Indeß findet auch dieſe Behauptung auf unſern Fall keine Anwendung; denn neben Mangel an entſcheidenden Stellen für die alexandriniſche Dogmatik über die Weisheit und neben den Stellen, welche allerdings leicht an dieſelbe angeſchloſſen werden können, finden ſich auch dergleichen, die ſie einer ſolchen ſchlechthin widerſetzen.

Ich beziehe mich hierbei namentlich auf die Worte v. 7. u. ff.

v. 7. *μετὰ τούτων πάντων ἀνάπαυσιν ἐζήτησα*
καὶ ἐν κληρονομίᾳ τίνος αὐλισθήσομαι.
8. *τότε ἐνετείλατό μοι ὁ κτίστης ἁπάντων*
καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσε τὴν σκηνήν μου
καὶ εἶπεν κ. τ. λ.

Worte, die ſchwerlich je ein alexandriniſcher, in die heil. Myſterien eingeweihter, Jude geſprochen hätte. Nach dieſen war die gebildete Welt der eigentliche Wohnſitz der göttlichen Weisheit und es hätte für ihn keinen Sinn gehabt, daß ſie nach vollendeter Weltbildung ſich erſt noch einen ſolchen hätte ſuchen ſollen. Es ſei erlaubt hier die Anſicht des Ariſtobulus im Gedächtniß zurückzurufen, die wir oben mittheilten. [39]) Eben die äußere Erſcheinung der ſichtbaren durch die göttl. Weisheit hervorgebildeten Welt betrachtete er als die Conſtituirung (στάσις) dieſer und bezog auf ſie ausdrücklich das Wort der Geneſis, daß Gott am 7. Tage nach vollendeter Schöpfung geruht habe. Das was im Uebrigen noch erforderlich war, um den Menſchen in einem höhern, geiſtigen Verſtande Theil nehmen zu laſſen an der göttlichen Weisheit mußte von dieſem von innen heraus gewirkt werden, dadurch nämlich, daß er ſich ſelbſt läuterte und die bereits in ihm ruhende Weisheit iſolirte und in ihrer Reinheit wirken ließ. In dem Geiſte eines Mannes der einer ſolchen Speculation ſich hingegeben hatte, konnte

39) S. oben S. 102.

in Gedanke, wie ihn die letzterwähnten Verse aussprechen, einen Raum gewinnen. Das beschränkte Nationalinteresse und der separatistische Nationalstolz, die sich in ihnen aussprechen, mußten schwinden bei dem geistigen Aufschwunge der Alexandriner. Auch sie hielten die Ehre und die göttliche Majestät ihres Gesetzes aufrecht, aber nur der geistig Veredelte konnte den hohen Sinn desselben fassen und anwenden, und Jeder, der zu diesen Edlern gehörte, faßte diesen Sinn und wandte ihn auf sich an. Doch wäre Dieß auch minder entscheidende Eigenthümlichkeit der alexandrin. Juden gewesen: davon konnte in keinem Sinne bei ihnen die Rede sein, daß die göttliche Weisheit erst nach der Schöpfung ihren Wohnsitz gesucht habe.

Hiernach könnten wir denn diese Schilderung der göttlichen Weisheit, da sich in ihr Nichts findet, was selbstständig und mit Sicherheit zu alexandrinischen Begriffen hinführt und, wenn auch einige Aeußerungen sich leicht an diese anfügen lassen, doch andere einer solchen Vereinigung widerstehen, nicht eben als einen Ausfluß solcher religiösen Denkweise, die sich gerade auf diesem Gebiete vorzugsweise charakteristisch äußerte, betrachten,[40]) gesetzt auch, daß wir mit Gfrörer den Abschnitt v. 23—29. als wie alexandrinischen Begriffen, so auch sonst dem Zusammenhange widersprechend, für unächt hielten, worin er eben so wenig Recht hat.

Dieser Abschnitt nämlich schließt sich an die eigentliche Lobrede der Weisheit auf sich selbst an. Nachdem diese mit Mehrem auseinandergesetzt hat, was sie zu der Zeit der Schöpfung und auch sonst, nachdem sie zu Zion festen Sitz genommen, vollbracht habe, folgen die Worte: *ταῦτα πάντα*

40) Sehr wahr urtheilt Eichhorn in dieser Rücksicht in s. Einl. in die Apokr. S. 67.: „Man darf nur seine (Sirach's) Schilderung der Weisheit (Kap. XXIV.) mit der vergleichen, welche der ungenannte Verfasser der Weisheit entworfen hat, um den großen Abstand zu bemerken, der zwischen einem rein-jüdischen und einem jüdisch-griech. Weisen war."

βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου, νόμον, ὃν ἐνετείλατο Μωσῆς, κληρονομίαν συναγωγαῖς Ἰακώβ und was dann in den folgenden Verſen der Lobſprüche auf das moſaiſche Geſetz mehr ſind. „Man kann die ganze (Selbſt-) Schilderung (der Weisheit), ſagt Gfrörer,[41]) „für ein Räthſel anſehen, das im 22. K. (nach unſerer Zählung im 23.) durch die Erklärung gelöſ wird: All Dieß iſt das moſaiſche Geſetz. Ich hoffe," fährt er fort, „Jedermann wird eingeſtehen, daß dieſes Räthſel in keinem richtigen Verhältniſſe zu ſeiner Auflöſung ſteht. Der 22. V. iſt wie ein kalter Strich auf die feurige, großartige Schilderung, die vorangeht; denn wie kann die weltſchöpferiſche Weisheit, welche im Nebel die jugendliche Erde befruchtete und in der Wolkenſäule Iſrael voranzog, auf das Buch des Geſetzes, auf etwas ſo Einzelnes beſchränkt werden?"

Es muß befremden, wie Gfrörer ein ſolches Urtheil fällen konnte, da es an ſich klar iſt, daß die wunderähnliche Schöpfung der göttlichen Weisheit nicht habe das Buch des Geſetzes ſelbſt ſein ſollen, ſondern nur von dieſem geprieſen und in ihm enthüllt angenommen werde; und paläſtiniſche ſowol als alexandriniſche Juden den Umfang ihrer religiöſen Kenntniß in den heil. Büchern wiederzufinden geglaubt haben.[42]) Wie kann es mit Recht Auffallendes haben, wenn die Weisheit ein was ſie ſei und wirke ausſpricht und dann der Siracide verſichert, wie ſolches Alles der Schrift gemäß ſei, die ja wie wir ſahen, auch Parallelen zu dieſem Allen enthielt und ſelbſt, wenn Dieß nicht der Fall geweſen wäre, doch leicht dergleichen zu enthalten ſcheinen konnte.

Doch genug hiervon. Es wird, dünkt mich, aus den bisherigen Unterſuchungen einleuchten, daß treue Züge paläſtiniſcher Dogmatik die Umriſſe des paläſtiniſchen Charakters dieſes Buches vervollſtändigen. Aber rein gehalten und conſe

41) A. a. O. II. S. 31.

42) Eine der unſrigen ganz parallele Stelle iſt Baruch II 20 f. cl. IV. 1.

uent durchgeführt iſt er darum immer noch nicht. Vielmehr errathen auf der andern Seite alexandriniſche Sprache, wie lexandriniſche Ideen einen Einfluß Alexandriens unverhohlen. ieß verlangt unſerm Plane gemäß noch eine genauere Unterſuchung. Ich mache auf Folgendes aufmerkſam.

Zuerſt findet ſich in dieſer Weisheit des Siraciden eine erkwürdige Analogie zu der Ueberſetzung der Stelle Deuteron. XXII. 8. nach den LXX. Als wir über die Spuren alexandrin. Religionsphiloſophie in den LXX überhaupt ſprachen haben wir auch dieſe Stelle näher berührt und ins Einzelne gehend gezeigt, wie ſich in der ſeltſam-willkührlichen Ueberſetzung derſelben die alexandriniſche Anſicht ausgeprägt hat, nach welcher den Völkern, die ſich bloß zur Erkenntniß der göttl. Kräfte oder Engel zu erheben vermocht hätten, auch dieſe als Aufſeher und Führer von dem höchſten Gotte ugetheilt, von ihnen jedoch als unbeſchränkte Gebieter anſehen und verehrt; die wahren Iſraeliten aber, oder Die, welche ſich zu der Erkenntniß Gottes an ſich emporgeſchwungen, von dem Höchſten ſelbſt als ſein Loos erwählt worden ſeien. [43]) Der Name ὕψιστος, welcher mit Rückſicht hierauf von einigen Apokryphen dem höchſten Gotte vorzugsweiſe ertheilt wurde, hat uns ſchon mehremal veranlaßt, as Andenken dieſer Vorſtellungsweiſe zu erneuern, indem , wo er ſich ohne oder gar wider ſonſtige Veranlaſſung angewandt findet, immer auf eine Vertrautheit mit dem alexandriniſchen Dogma hinweiſ't. In unſerm Buche aber kehrt icht nur gerade dieſer Name Gottes ganz ungemein häufig ieder, [44]) ſondern auch (XVII. 17.) jenes Dogma ſelbſt in laren Worten; die einzige Stelle in der Sammlung der Apokryphen. [45])

---

43) S. oben S. 62. ff.

44) Vergl. u. A. VII. 9. IX. 15. XII. 2. 6. und ſo ſehr oft.

45) ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραὴλ ἐστιν., cl. XXIV. 12.: καὶ ἐρίζωσα (ἡ σοφία) ἐν λαῷ δεδο-

Außerdem erscheint auch unserm Verfasser gleich den übrigen Alexandrinern die Selbstsucht, die ihr Wirken festhält, als der eigentliche Keim aller Sünde. Wir erinnern uns aus der Darstellung der philonischen Dogmen, wie in den Gesetzesgenealogien, die in der philosophischen Ethik unsrer Alexandriner eine so bedeutende Rolle spielten, eben aus gleicher Rücksicht Kain, der erste sündige Seelenzustand, als selbstsüchtig bezeichnet ward. [46]) Angemessene Parallelen hierzu bieten nicht nur die Stellen, in welchen die ὑπερηφανεία als vorzügliche Sünde besonders hervorgehoben wird, [47]) sondern besonders X. 12. f., wo eben sie als Quelle aller andern Gottlosigkeit hervortritt, indem Eigendünkel und die Abwendung vom Göttlichen als innig verwachsen dargestellt wird. [48])

Daß aber die Gesetzesgenealogien überhaupt und die der einzelnen im Gesetze erwähnten Männern zur typischen Bezeichnung der Stufe geistiger Entwickelung von den Alexandrinern zugetheilten Charaktere unserm Verfasser nicht fremd waren, geht aus einigen Urtheilen desselben über sie, so viel ich sehe, klar hervor. Schon die hohe Verehrung der Patriarchen, über welche uns entweder nur Weniges oder fast Nichts geschichtlich bekannt ist, wie diese sich z. B. gegen Sem und Seth (XLII. 16.) ausspricht, läßt darauf schließen, daß sie auch eine von der geschichtlichen unabhängige Bedeutung für ihn gewonnen haben. Aber es fehlt auch nicht an einigen ganz speciellen Andeutungen namentlich in der Charakteristik des Henoch.[49])

ξασμένῳ (ἐν Ἰσραὴλ), ἐν μερίδι κυρίου κληρονομίᾳ αὐτοῦ.

46) S. Abth. 1. S. 351. ff.

47) XIII. 1. XVI. 8. XXI. 4. XXVII. 28. u. ö.

48) ἀρχὴ ὑπερηφανίας ἀνθρώπου ἀφιστάμενον ἀπὸ κυρίου καὶ ἀπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν ἀπίστη ἡ καρδία αὐτοῦ· 13. ὅτι ἀρχὴ ὑπερηφανίας ἁμαρτία καὶ ὁ κρατῶν αὐτῆς ἐξομβρήσει βλασφημίαν.

49) Bereits Gfrörer a. a. O. II. S. 89. f. hat die Aehnlichkeit der Aeußerung unsers Verfassers mit denen Philo's über das

Von dieſem ſagt der Siracide (XLIV. 16.): „Henoch gefiel dem Herrn wohl und ward verſetzt (von Gott nämlich, der ihn zu ſich nahm), als Vorbild der Reue den menſchlichen Geſchlechtern.“ [50]) Wie Henoch dazu kam als Vorbild der Reue angeſehen zu werden, iſt freilich aus den Worten der Geneſis über ihn (V. 18. ff.) nicht klar; aber eben ſo wenig würde es ſprachlich zu rechtfertigen ſein, mit Bretſchneider [51]) die Reue ſchlechthin für Frömmigkeit, als die veranlaſſende Urſache zu dieſer zu verſtehen. Ein Blick auf die oben in der Darſtellung des Philo gegebene und erläuterte Geſetzesgeneaogie der Alexandriner lehrt uns, wie dieſe gleichfalls, ſich anſchließend an die Worte, daß Henoch verſetzt worden ſei (μετετέθη — μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός) und an den Namen dieſes Patriarchen, nach welchem er als Begnadigter (חנוך) angeſehen werden müſſe, ihn mit dem Seelenzuſtande des Menſchen verglichen, in welchem dieſer, weil er ſich beſſert und vorausgegangene Verſchuldigungen bereut, Gnade findet vor Gott. [52]) Gleicher Geſtalt erinnert die nähere Mittheilung über Moſes (XLV. 5.), wenn er (nach Exod. XX. 21.) in das Dunkel eindringt, wo Gott iſt, daß ihn nämlich Gott hineingeführt und ihm von Angeſicht zu Angeſicht Geſetze ertheilt habe, an die alexandriniſche Auffaſſung dieſer Stelle. [53])

Dieß Alles läßt es gar nicht zweifelhaft bleiben, daß das Buch des Siraciden keineswegs nur der paläſtiniſchen Theolo-

---

Henoch, freilich aber nur als Aehnlichkeit, bemerkt, ohne daß er von den Geſetzesgenealogien und deren Wichtigkeit eine Ahnung gehabt hätte.

50) Ἐνὼχ εὐηρέστησε κυρίῳ καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς.

51) Comment. p. 617.: μετάνοια causa pro effectu emendatio pro pietate, vel potius pro fructu pietatis.

52) S. Abth. 1. S. 366.

53) Nach welcher Moſes hier eingedrungen ſein ſollte in die unerforſchliche Weſenheit Gottes. Philo de poster. C. opp. M. I. p. 228. — de nomin. mutat. p. 1045.

gie offen ſtand, ſondern daß ſich auch die alexandriniſche ein bedeutenden Einfluß auf daſſelbe verſchafft habe,[54]) zugle iſt aber hiermit wieder die neue Aufgabe geſtellt, welches E ſtehungsverhältniß dieſes Buches die wunderbare Verſchm zung ſo divergirender Richtungen am leichteſten zu erklären v möge.

Ich glaube, daß zu dieſem Behufe nur zwiſchen z Vermuthungen in dem Maße die Wahl verſtattet ſei, als v leicht beide in gewiſſem jetzt nicht mehr beſtimmbarem Verhä niſſe verknüpft das Wahre treffen. Das Buch nämlich, dem Grundcharakter doch in jeder Beziehung ein offenbar paläſ niſcher iſt, mögen theils eigenmächtige Veränderungen jen Ueberſetzers, theils eigentliche Interpolationen ſeiner urſprün lichen Geſtalt etwas entfremdet haben. Denn wollte man v

54) Ich kann mithin nicht mit Eichhorn übereinſtimmen, wen er in ſ. Einleit. in die Apokryph. S. 47. f. über unſern Bu ſer ſagt: „Vom Anfange bis zu Ende iſt der reine Iſraelit Denken und Sprechen, im Betrachten und Beurtheilen zu verkennen; durchgängig findet man noch die ſchwache Dä merung der Aufklärung, wie ſie bei den ſpätern auf ihre tion eingeſchloſſenen Juden angetroffen wird; durchgängig len alle Spuren einer Beleſenheit des Verf.'s in andern B ken, als denen ſeiner Nationalliteratur; nirgends ſcheint ſchon das Licht griech. Weisheit und völliger Aufhellung ſe Begriffe.“ (Vergl. auch S. 65.) Was namentlich den Ma gel an griech. Weisheit betrifft: ſo kann ich nicht unterla hier auf die Worte unſers Sirach (L. 28. f.) aufmerkſam z machen, in welchen er Den glücklich preiſ't, der nach dem Geb der Weisheit handelt, und verſichert, ein Solcher ſei kräftig allen Dingen; denn das Licht des Herrn leite ſeinen Weg ὅτι φῶς κυρίου τὸ ἴχνος αὐτοῦ und dieſe Worte mit denen Ariſtobulus zu vergleichen, die ſich bei Euseb. P. E. XIII 12. p. 667. finden, wo es heißt, daß Einige aus der Schule d Peripatetiker die Weisheit mit einer Leuchte zuſammengeſtel hätten, weil Diejenigen, welche ihr ohne Unterlaß folgten, i Lebelang unerſchüttert blieben (λαμπτῆρος αὐτὴν ἔχειν τάξι ἀκολουθοῦντες γὰρ αὐτῇ συνεχῶς ἀτάραχοι κατεστήσονται ὅλου τοῦ βίου). Die Aehnlichkeit beider Ausſprüche leuchte dünkt mich, ein.

jiejenige, in welcher es jetzt vorliegt, für die urſprüngliche hal-
en: ſo würde das Buch vollſtändig ohne Analogie daſtehen.
Es iſt, wie uns die Vorrede des Ueberſetzers, des Enkels des
Verfaſſers, ſagt, im 38. Jahre der Regierung des Euergetes
ns Griechiſche übergetragen [55]) und der Verfaſſer ſelbſt lebte,
vorauf die Darſtellung der Herrlichkeit der hohenprieſterlichen
Würde Simon's (L. 1. ff.) hinzudeuten ſcheint, zur Zeit eines
Hohenprieſters dieſes Namens, unter welchem allerdings wol nur
er zweite Simon (237 v. Ch.) verſtanden werden kann, [56]) da
uch bei jenem Euergetes an den 2. († 117 v. Ch.) zu denken
ſt, [57]) und ſonſt das Verhältniß des Enkels Schwierigkeiten
nachen würde. Aber ſpäteſtens muß es doch, wie hieraus
lar iſt, in der letzten Hälfte des 3. Jahrh. v. Ch. verfaßt ſein,
n welcher Zeit ſich noch keine Spur alexandriniſchen Geiſtes
n Paläſtina entdecken, ja, nicht einmal angeben läßt, wie
ieſer Geiſt Zugang und Nahrung gefunden haben und wie er
o plötzlich wieder verſchwunden ſein ſolle. Gfrörer [58]) iſt
er Meinung, daß der Verfaſſer unſers Buchs, der XXXI.

---

55) Dieß ſcheint der Sinn der Worte des Prologs: *ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως παραγενηθεὶς εἰς Αἴγυπτον κ. τ. λ.* Vergl. LXX Hagg. I. 1. Zachar. I. 1. 7. VII. 1. 1. Macc. XIV. 27. Die Deutung auf das 38. Lebensjahr des Ueberſetzers (der auch Winer [Pfingſtprogramm, Erlang. 1832. disputatur de utriusque Siracidae aetate p. 6. sqq.] wenn ſchon nicht entſchieden beitritt, dabei aber immer auch an Euergetes 2. denkt) hat ſchon Das wider ſich, daß man gar nicht begreift, warum dieſes von ihm genannt werden ſollte, da es hier von gar keinem Intereſſe war. Eher wäre die Angabe des Alters deſſelben bei Vollendung der Ueberſetzung an der Stelle geweſen. Verſchiedene andere Anſichten über dieſe Zeitangaben ſ. bei Hody de text. origin. p. 192. sqq.

56) Doch läßt ihn Euseb. D. E. VIII. p. 393. gar unter dem erſten Simon, dem 2. Hohenprieſter nach dem durch die angebliche Ueberſetzungsgeſchichte der LXX ſo bekannt gewordenen Eleazar, leben; Winer dieſen von dem ſpätern Verfaſſer wenigſtens verſtanden werden. Simon 1. ſtarb nach Uſſeri im J. v. Chr. 293.

57) Denn der erſte regierte nur 26 Jahre.

58) A. a. O. II. S. 38.

9—11. von ſeinen Reiſen ſpreche und XXXIX. 4. deutlich genug zu verſtehen gebe, daß er ſeinen Wanderungen einen guten Theil ſeiner Einſichten verdanke, bis nach Aegypten gegangen ſei, nach dem Lande, welches das Alterthum einſtimmig für den Sitz der Weisheit erkläre. Allein in den bezeichneten Stellen iſt eben ſo wenig Etwas von dem Geſagten zu finden, [59]) als es wahrſcheinlich iſt, daß ein Mann, der Paläſtina für den Ruheſitz der göttlichen Weisheit anſah, ſie ſeinige außerhalb ſeines Vaterlandes geſucht und daß er Combination ſo verſchiedener, ſich offenbar widerſtrebender philoſophiſch-religiöſer Anſichten in Einem Kopfe ſich thatſächlich dargeſtellt haben ſolle. Wir kommen demnach auf die obigen Vermuthungen willkührlicher Ueberſetzung und ſpäterer Interpolation zurück.

Erſtere iſt an ſich ſehr wahrſcheinlich. Der Enkel unſers Siraciden, der wie ſchon bemerkt Ueberſetzer dieſes Buchs war, unterzog ſich dieſem Geſchäfte in Aegypten für dortige Juden und war ſehr eingenommen von deren Bildung. „Als ich", ſagt er in ſeinem Vorworte, das er aber nach deſſen letzten Worten wieder im heimathlichen Paläſtina geſchrieben haben

---

59) Wie ſeltſam die Beweisſtellen Hrn. G f.'s bisweilen zu Dem kommen, was ſie beweiſen ſollen, kann hier ein Beiſpiel lehren. Es XXXIX. 4. ſoll unſer Verf. deutlich genug zu verſtehen gegeben haben, daß er einen guten Theil ſeiner Weisheit Wanderungen verdanke. Was ſagt er aber daſelbſt? Er muntert zur Weisheit auf und nennt die großen Belohnungen, die dem Weiſen zu Theil werden. Er wird bei den Großen ſitzen, vor den Augen des Königs ſein ἐν γῇ ἀλλοτρίων ἐθνῶν διελεύσεται· ἀγαθὰ γὰρ καὶ κακὰ ἐν ἀνθρώποις ἐπείρασε. Wie können die letztern Worte einen andern Sinn geben, als den Luther einfach ausdrückt: Er (der Weiſe) kann ſich ſchicken laſſen in fremde Länder; denn er hat verſucht, was den Leuten taugt und nicht taugt. Der Cauſalnexus iſt gerade der umgekehrte, der, welcher von G f. angegeben iſt. Nicht das Reiſen ſoll den Weiſen bilden, ſondern dieſer ſoll für jenes am befähigſten ſein. Davon daß der Verfaſſer aus frühern Wanderungen Nutzen gezogen habe, ſteht nun vollends kein Wort da.

„Als ich im 38. Jahre der Regierung des Euergetes in Aegypten war und mich dort eine längere Zeit aufhielt: ſo reizten mich die großen Muſter der Cultur, die ich dort fand, [60]) meine Kraft und meinen Fleiß auf die Ueberſetzung dieſes Buchs zu wenden. Und ich habe auch während der Zeit keinen Fleiß und keine Mühe auf die endliche Herausgabe derſelben zu wenden geſcheut, um der Lernbegierde und dem Tugendfleiße Derer, die auswärts leben (der Aegyptier), zu Statten zu kommen.“ Wie oft und auffallend die LXX in ihren Ueberſetzungen der heiligen Schriften, bei denen die hohe Verehrung eine größere Willkühr noch immer ſehr hemmte, ihren religionsphiloſophiſchen Anſichten Gehör gaben, haben wir in der dieſen Gegenſtand beſonders behandelnden Unterſuchung ins Einzelne gehend nachgewieſen: was Wunder, wenn der Enkel des

60) ἔργον οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον. Es iſt nicht leicht zu begreifen, wie dieſe Worte den Interpreten ſolche Mühe verurſacht haben und zwar ſchon von Alters her, wie man aus den verſchiedenen Lesarten ἐφόδιον, ἀφορμὴν u. a. ſieht. Linde überſetzt es wie in obiger Ueberſetzung, ohne doch die Bedeutung zu rechtfertigen. In ſ. Ausgabe p. 2. sq. Not. f. nimmt er gerade das Gegentheil an, erklärt ἀφόμοιον durch dissimile und ſtellt den Sinn: auctor se non parvam eruditionis dissimilitudinem seu distantiam Judaeorum ab Aegyptiis offendisse perhibet, qua ad majorem versionis diligentiam incitaretur. Er kommt natürlich dabei mit den Worten οὐ μικρᾶς ins Gedränge, und lieſ't deßhalb οὐ μικρόν. Bretſchneider in ſ. Ausg. des Sirach's S. 47. theilt die Auffaſſung dieſer Stelle, glaubt aber die Aenderung nicht nöthig, ſondern will μικρᾶς per transpositionem zu ἀφόμοιον beziehen. Eins ſo unthunlich wie das Andere. Der Sinn iſt: Er habe Aegypten als die Repräſentantin (eigentlich als Abbild, oder Das was die Eigenſchaften eines Andern an ſich trägt) keiner geringen Cultur kennen gelernt. So behält alſo das Wort ἀφόμοιον ſeine natürliche Bedeutung Abbild, wobei aber nicht zu fragen iſt, welcher Cultur Abbild denn dieſe Aegyptiſche nach des Vf.'s Anſicht geweſen ſei? Ob der jüdiſchen, oder welcher ſonſt? was eben das Urtheil irrte. Es iſt nur der Begriff höherer Cultur überhaupt feſtzuhalten, deren Abbild oder Repräſentantin Aegypten war.

Siraciden, den weder ähnliche Verpflichtungen als Ueberſetzer noch ähnliche Verehrung als bei Ueberſetzung alt-heiliger Bücher beſchränkten, ſich ſolcher Freiheit noch öfter und durchgreifender bediente? Ja, ſelbſt die wiederholte Verſicherung daß er allen möglichen Fleiß auf dieſe Ueberſetzung gewendet habe iſt bedenklich. Wie möglich wäre es, daß er damit zu verſtehen habe geben wollen, wie ſo viel das Buch in ſeiner neuen Geſtalt ihm verdanke.

So mag denn ſchon die Ueberſetzung mehr oder weniger abſichtlich verſchiedenen Stellen einen alexandriniſchen Anſtrich gegeben haben, der dem Urtexte fremd war. Doch daß dies die einzige veranlaſſende Urſache zur Vermiſchung der theologiſchen Charaktere geweſen ſei, glaube ich nicht. Denn eines Theils erſcheint das alexandriniſche Moment, wie ſich aus der Darlegung deſſelben ergeben haben wird, doch zu bedeutend, oft mit einem größern Stücke des Ganzen zu innig verwebt, als daß man dann nicht weit eher von einer Umarbeitung des Buches, als von einer Ueberſetzung ſprechen müßte,[61]) wenn denn doch der Prolog keine veranlaſſenden Gründe bietet, in

61) Doch iſt dieſe Anſicht, daß dem Ueberſetzer ein größerer Antheil Verdienſtes bei dem Werke als einem bloßen Ueberſetzer zugeſchrieben werden müſſe, in der That öfter von den Alten ausgeſprochen worden. Am früheſten doch wol in einem zweiten Prologe, den ein Späterer anfertigte, um einige Notizen über den Enkel des Siraciden ſelbſt anzufügen. Er ſagt: ὃς δὴ τοσαύτης (βίβλου) λαβόμενος εἰς ἓν ἅπασαν ἀναμόνιον σύνταγμα συνήγαγεν, σοφίαν ἐπὶ τε αὐτοῦ καὶ τῷ τοῦ πατέρος. (Die Worte ſind corrupt; doch möchten ſie ſchwerlich mit Sicherheit zu emendiren ſein. Der Sinn iſt klar.) Angeführt wird dieſer Prolog ſchon in der pſeudo-athanaſian. Synopſe, die ausſelbſt die Arbeit des Siraciden unvollendet und das Uebrige vom Siraciden hinzugeſetzt ſein läßt. Andere die dieſe Anſicht theilten ſ. bei Eichhorn in ſ. Einleit. in die Apokr. S. 53. Not. o. Was aber dieſen bewogen habe den Euſebius in die Reihe derſelben zu ſtellen, möchte ſchwer zu ſagen ſein. In der bezeichneten Stelle D. E. VIII. p. 393. ſagt Euſebius nur daß unter dem Hohenprieſter Simon Jeſ. Sirach bekannt geworden ſei ὁ τὴν καλουμένην παναρέτου σοφίαν συντάξας.

dern Theils aber liegen auch einzelne interpolirte Stellen zu ichtlich vor, als daß man es nicht mit Gewißheit aussprechen dürfte, daß auch solche die ursprüngliche Form des Buches man-nichfach modificirt haben.

Es ist dieß überhaupt das eigenthümliche Loos der gnonischen Literatur; wird allerdings auch durch ihren Inhalt ehr befördert, daß sie Verfälschungen vor allen andern ausgesetzt ist. Denn so selten auch namentlich in den ältern Gnonologien aller Zusammenhang mangelt, indem sich immer ein Faden sichtbar durch das Ganze hindurchwindet und es als Ganzes zusammenhält: so wird er doch nicht leicht so fest gehalten, um nicht den Leser einzuladen, parallele Stellen, ähnliche Erfahrungen, eigne Bemerkungen u. dergl. beizufügen, die sich dann eben so schwer kritisch wieder ausscheiden lassen, als sie leicht angefügt wurden. Daß von dieser Wahrnehmung auch unser Buch keine Ausnahme mache ist die fast einstimmige und unzweifelhafte Ansicht der Erklärer desselben. Wiederholung derselben Stellen an verschiedenen Orten, [62]) Worte, die den Zusammenhang, der sonst Statt finden würde, unterbrechen [63]) u. dergl. m. bieten sichere Beispiele einzelner Interpolationen dar. [64]) Nicht leicht möglich wird es zwar der

---

62) Vergl. z. B. XX. 30. ff. cl. XLI. 14. ff.

63) Eichhorn nennt IV. 7, XXI. 20. Hinzufügen möchte ich XVII. 17. Auch Kap. XXIV.

64) Ja, der Mangel eines strengen Zusammenhanges durch das ganze Buch hindurch bestimmte sogar Sonntag zu der Vermuthung, daß es nicht sowol eine vollendete Schrift, als vielmehr eine Anlage, eine Materialiensammlung, ein Aufriß zu einer solchen sei. Dieß in s. Abhandl. de J. S. ecclesiast. non libro, sed libri farragine. Rig. 1792. 4. Die Ansicht Eichhorn's (Einleitung in die Apokr. S. 50. ff.) die Schrift in 3 Bücher zu theilen, die nach einander gesammelt wurden (1.: I.—XXIII., 2.: XXIV.—XLII. 14., 3.: bis Ende) hat im Allgemeinen etwas Empfehlendes, weil dieser Literatur Analoges, wenn sich schon gegen die Durchführung im Einzelnen Vieles einwenden ließe und auch eingewandt ist. Vergl. Bretschneider's proleg. ad libr. Sirac. p. 20. sqq.

Kritik ſein den urſprünglichen Text von alle Dem auszuſcheiden, was ſpätere zahlreiche Hände beigetragen haben mögen, durch die das Buch wegen der reichen Fülle ſeiner frommen und lebensklugen Weisheit wanderte, aber gewiß müſſen die Stellen, die zu entſchieden auf alexandriniſche Seite treten, um in einer befangenen Ueberſetzung hinreichende Erklärung zu finden, vor allen Verdacht erregen ein Erzeugniß fremder literariſcher Thätigkeit zu ſein.

Mit dem Buche des Jeſus Sirach iſt in mehr als einer Rückſicht das B., was unter dem Namen des Baruch unter die Apokryphen aufgenommen iſt, [65]) für unſern Zweck zuſammenzuſtellen. Weß Urſprungs es eigentlich ſei läßt ſich durch ſeinen Inhalt bloß negativ und zwar dahin beſtimmen, daß es nicht leicht Aegypten zum Vaterlande haben könne; denn dieſem lagen angebliche Mittheilungen aus dem babyloniſchen Exile an die paläſtiniſchen Juden zu fern um dergleichen unterzuſchieben. Eher könnte es aus Paläſtina herrühren, welches mit Babylonien doch immer eine dauernde Verbindung unterhielt. Schon hierdurch wird es wahrſcheinlich, [66]) daß der griech. Text, in welchem wir dieß Buch noch beſitzen, eine Ueberſetzung ſei, indem in den frühern Zeiten, in welche es, da es zeitig und häufig gebraucht wird, immer geſetzt werden muß, ein griechiſches Product ſelbſt die paläſtiniſche Literatur nicht aufzuweiſen hat. Hierzu fügt ſich aber auch außer an

65) Denn daß dieß Buch nicht in Wahrheit von Baruch, dem Gefährten des Jeremias, herrühren könne, vielmehr die Fiction, nach welcher es als ſolches aus dem babyl. Exile den Glaubensgenoſſen in Paläſtina geſendet wäre, eben nur eine Fiction ſei, iſt ſchon klar aus der unter dieſen Verhältniſſen vollkommen unerklärbaren Unbekanntſchaft des Verfaſſers mit der Lage der Dinge, unter denen er ſchreiben will, ſ. darüber Eichhorn a. a. O. S. 381. ff.

66) Was Eichhorn a. a. O. für unerweislich hält, auch de Wette (a. a. O. S. 401.) verwirft, aber doch zahlreiche und anſehnliche Vertheidiger gefunden hat, ſ. de Wette (a. a. O. Not. e.).

derweiten Gründen [67]) der gemischte theologische Charakter dieser Schrift beweisend an, der gerade bei solcher Ansicht erklärbar wird.

In schneidendem Widerspruche gegen allen Alexandrinismus tritt auch in diesem Buche die traurige Ansicht von der vernichtenden Gewalt des Todes uns entgegen. Mit betrübender Klarheit und unbegreiflicher Ruhe versichert der Verfasser (II. 17.), daß die Todten, deren Geist von ihrem Leibe genommen ist (ὧν ἐλήφθη τὸ πνεῦμα αὐτῶν ἀπὸ τῶν σπλάγχνων αὐτῶν), weder den Herrn loben, noch seine Gebote halten können und bezeichnet die im Todtenreiche versammelt sind als Dahingeschwundene (ἠφανίσθησαν III. 19.). Auch der Weisheit wird gar nicht in alexandrinischer Art gedacht, vielmehr steht die auf sie bezügliche Stelle (III. 14. ff.) in Parallele zu dem im Siraciden über sie Gesagten. Der Weg zu ihr ist schwer zu finden und steil zu erklimmen; sie thront im Himmel. Allein der höchste Gott sendet sie herab zur Erde, zu Jakob, seinem Sohne und zu Israel, seinem Geliebten, wonach sie denn auf Erden erscheint und unter den Menschen wandelt, nämlich im Buche der göttl. Gebote und als Gesetz, das in Ewigkeit dauere. Es leuchtet ein, wie hier auf ganz ähnliche Weise wie bei dem Siraciden

---

67) Hierbei möchte ich auf die angeblichen Uebersetzungsfehler nicht allzuviel Gewicht legen, besonders nach dem, was Eichhorn a. a. O. S. 388. Not. u.) dagegen bemerkt hat. Beachtenswerther scheint mir die Notiz Björnståhl's im Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur 3. S. 170. über den syrisch-hexaplarischen Codex zu Mayland: In Baruco autem, quod mirum, adsunt quamvis raro signa et excitatur versio Theodotionis. Wäre dieser Nachricht ohne weitere Prüfung zu trauen, was Eichhorn (a. a. O.) freilich bezweifelte: so sähe ich nicht ein, warum sie nicht auch als Beweismittel für einen nicht-griechischen Urtext gebraucht werden könnte, indem eine versio doch immer von einem überarbeiteten Urtexte unterschieden werden muß, auf welche nach Eichhorn jene Bemerkung auch gezogen werden könnte.

die göttliche Weisheit in den göttl. Gesetzbüchern fixirt und gleichsam personificirt erscheint und wie demnach weder Gfrörer'n die Aeußerung bei dem Siraciden so sehr auffallen durfte, daß er deßhalb die Stelle für untergeschoben erklärte,[68] noch auch dem Grotius die unsrige, daß er sie als ein Entschiedsel von christl. Händen betrachtete, da sie auf die Erscheinung Gottes auf Erden im Messias anspiele.

Dagegen mußten dem griechischen Concipienten doch auch die LXX in ihrer alexandrinisirenden philosophischen Form bekannt und genehm sein. Die Worte IV. 7.: παρωξύνατε πρὸς τὸν ποιήσαντα ὑμᾶς, θύσαντες δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ scheinen mir nämlich offenbar die alexandrinisch-willkührliche Uebersetzung von Ps. XCV. (XCVI.) 5.: ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια, ὁ δὲ κύριος τοὺς οὐρανοὺς ἐποίησεν zu berichtigen (s. S. 69.).

Doch Dieß mag nun über die Apokryphen genug gesagt sein, insofern sie nur mittelbare Quellen des Alexandrinismus sind, d. h. durch anderweite Verhältnisse Spuren desselben an sich tragen, dem sie ursprünglich fremd waren. Wir wenden uns nun sogleich zu denjenigen wenden, die als eigentliche, natürliche und unmittelbare Zeugnisse für diese Religionsphilosophie angesehen werden müssen. Ich rechne hierher neben die Weisheit des Pseudosalomo, das zweite, dritte und vierte Buch der Makkabäer.

Unter diesen nimmt nun ohne Zweifel die bei weitem vornehmste Stelle das genannte Buch der Weisheit ein, ja, die nächste nach Philo unter allen uns übrigen Monumenten des jüdischen Alexandrinismus,[69] ohne jedoch mit diesen

---

68) S. oben S. 139.

69) Besondere Darstellungen der Lehrsätze des Buches geben: J. Melch. Faber super libro sapientiae. Onold. 1776. 77. P. I. Sect. 1—6. u. P. II. S. 1—4. 1786—89. 4. (Er sieht das Buch dem Serubabel zu und fand auch persische Dogmen in ihm. Dieß P. I. Sect. 8. sqq. Den 2. Theil fügte er in seiner Vertheidigung an wider Hasse die Weisheit Salomo's

elbſt in Rückſicht auf den geſchichtlich-philoſophiſchen Werth uch nur vergleichbar zu ſein, indem, wenn wir des Buchs er Weisheit entbehrten, uns auf dem Felde unſrer Unterſu- hung höchſtens einige Zwiſchenſtadien unbekannt ſein würden, urch welche ſich das philoſophiſche Beſtreben der alexandrini- chen Juden zu der Höhe emporwand, die ſich in Philo dar- egt, und einige weitere Folgeſätze, die ſich aus den uns ſonſt ekannten Principien entwickelten, während wir ohne Philo, uch bei dem Beſitze dieſes Buches, über letztere ſelbſt, die na- ürlich Alles zuſammenhalten und erläutern, völlig im Dunkel elaſſen wären und entweder von den gegebenen Aeußerungen erſelben, wäre es ſonſt noch mit der nöthigen Sicherheit und Vollſtändigkeit möglich, auf ſie zurückſchließen oder das Ganze ls unerklärbares Räthſel betrachten müßten.

Denn wenn anders, wie wir ins Einzelne gehend in der ntwickelung des philoniſchen Lehrbegriffs nachgewieſen haben, ls der Grundzug des Alexandrinismus, der ſich in allen ein- elnen Richtungen ſichtbarer oder verborgener ausſpricht, die

---

Jen. 1785. 8.). Jac. Brucker de vestigiis philosophiae Alexandrinae in libro Sapient. in miscell. Berolin. VI. p. 150. sqq. Grimm: Etwas über die alexandriniſche Philoſophie und deren Spuren im Buche der Weisheit, Annaberg 1773. 4. Ganz abweichend von dieſer gewöhnlichen Anſicht iſt die in neuern Zeiten von Baumgarten-Cruſius (Grundzüge d. bibl. Theol. Jena 1828. S. 96.) aufgeſtellte und von Carl Ludw. Wilib. Grimm (de libri Sapientiae Alexandrina indole perperam asserta. Jen. 1833. 8.) wenigſtens polemiſch unterſtützte, daß das Buch von einem mit der griech. Gelehrſamkeit nicht unvertrauten paläſtiniſchen Juden abgefaßt worden ſei. Sie möchte jedoch, zumal da unſer B. den paläſtin. Juden unbekannt geblieben zu ſein ſcheint (ſ. Zunz a. a. O. S. 105.), nicht viel mehr Wahrſcheinlichkeit für ſich haben, als die jüngſt von Paulus in den Heidelberger Jahrbüchern hingeworfene, daß ein makedoniſcher Urſprung daſſelbe am genügendſten erkläre. In wie weit Grimm Beachtenswerthes gegen einzelne zu berührende alexandriniſche Momente erinnert hat, werden wir im Folgenden auf ihn zurückkommen.

Ansicht anerkannt werden muß, daß das göttliche Wesen in so reiner und darum so erhabener Vollkommenheit throne, daß keine menschlich gedachte oder denkbare Eigenschaft diese zu bezeichnen vermöge, daß es mithin als reines Sein ohne Aeußerung; die Aeußerungen aber göttlichen Seins, oder die göttliche Kraft und Wirksamkeit, deren Zeugniß ja die ganze Welt gäbe, als für sich bestehende, untergeordnete Theilnehmer am göttlichen Wesen anzusehen seien, sie erkennbar, dieß selbst absolut verborgen, weil nur das sich Aeußernde den Kreis menschlichen Wissens berühre: so findet sich über dieses Alles in dem ganzen Buche der Weisheit kein klares philosophisches Wort. [70]) Wohl aber setzt es behufs seiner Erklärung sowol diese philosophischen Principien, als auch z. Th. deren besondere Entwickelungsweisen, wie sie uns sonst bekannt sind, bestimmt genug voraus, und verräth klärlich einen mit diesem Geiste genau vertrauten und befreundeten Verfasser. Letzteres ist vor Allem der Fall in dem Lobe der göttlichen und weltschöpferischen Weisheit, welches Kap. VII.–IX. den Verfasser vorzugsweise, aber auch sonst häufig beschäftigt. Zwar findet sich auch in ihm, wie in dem des Siraciden Nichts vor, das an sich mit Nothwendigkeit veran-

---

70) Ich nehme hierbei an, was auch in der neuern Zeit ziemlich allgemein festgehalten worden ist, daß das Buch der Weisheit von Einem Verfasser herrühre; so de Wette in s. Einleitung S. 387. ff. Bauermeister in: Commentario in libr. sap. (Gotting. 1828. 8.) p. 2.—26. Sfrörer a. a. O. II. S. 201. ff. Früher glaubte man das Buch in mehre Theile zerfällen zu müssen, ohne daß jedoch eine Uebereinstimmung Derer, die Dieß behaupteten, hierin erwirkt worden wäre. Du Pin (dissertat. prélim. sur la bibl. T. I. p. 350.) und Hubigant (proleg. in Script. S. II. p. 160.) trennten die 9 ersten Kap. von den folgenden; Eichhorn in s. Einl. in die Apokryphen S. 88. ff. 144. ff. ließ den ersten Theil mit XI. 1. endigen. Bretschneider in s. Abhandll.: de libri sapientiae parte priore Cap. I.—XI. e duobus libellis diversis conflata. Pars I.—III. Vitteberg. 1804. 4. theilte auch noch diesen ersten in 2 andere (I.—VI. 8. und von da bis XI. 1.).

ßte dieſe als ein für ſich beſtehendes Weſen in dieſem Buche
zeichnet anzunehmen, indem Keines von Beidem vorliegt,
odurch (wie ich bereits oben bemerkte) [71]) die Perſonifi-
cation
n der Hypoſtaſirung an ſich mit Sicherheit geſchieden wer-
n kann, klare wirkliche Erklärung und beſtimmte durch we-
ntlichen Gegenſatz gegebene weſentliche Scheidung des
igeblich Hypoſtaſirten von Dem, mit welchem es ſonſt als
rbunden gedacht werden müßte. Wenn ich aber auch hierin
n der Anſicht mehrer Erklärer dieſes Buchs abzugehen ge-
thigt zu ſein glaube: [72]) ſo ſtimme ich doch gewiſſermaßen auf
r andern Seite mit ihnen überein und behaupte, daß aller-
ngs eine weſentlich für ſich beſtehende göttliche Weisheit in
eſem gelehrt werde, indem es alle andern Umſtände klar ma-
en, daß der Verfaſſer in alexandriniſche Religionsphiloſophie
ngeweiht war, ſeine eignen Mittheilungen ihr anbequemt ha-
und man mithin vorauszuſetzen berechtigt iſt, er werde auch
eſe Weisheit, dem Grundzuge der alexandriniſchen Theologie
Folge, als beſonders-weſentliche für ſich beſtehende Sub-
anz angeſehen haben, zumal da auch gerade was er ſonſt
er dieſe beibringt ſich nicht nur an alexandriniſche Beſtim-
ungen über ſie anpaſſen läßt, ſondern auch in einigen Be-
hungen unbedingt alexandriniſche Deutung fordert.

---

71) S. oben S. 132. f. vergl. mit Abth. 1. S. 239. f.

72) Von Bretſchneider in ſ. Dogmat. der Apokryphen S. 237. ff. und in den erwähnt. Abhandll. 3. S. 1. ff., von Gfrörer a. a. O. II. S. 227.; auch wohl von Bauermeiſter a. a. O. S. 27. Darum wäre der heftige Tadel Gfrörer's gegen Paulus, der (Comment. zum Joh. S. 29. ff.) dieſe Subſtantialität geläugnet hatte, „daß er jene Zeiten gar nicht kenne oder, was noch ſchlimmer, keinen hiſtoriſchen Sinn habe“ etwas zu beſchränken geweſen, zumal da dem P. Beides nach hinreichenden Belegen, ſelbſt wenn man ſich ſonſt unter ſeine wiſſenſchaftlichen Gegner zählt, nicht ſtreitig gemacht werden kann, was aber natürlich einen Irrthum nicht ausſchließt. So iſt alſo Grimm'en, inſofern er die Möglichkeit einer Proſopopoeie bei dieſer St. behauptet (a. a. O. S. 12. f.), Recht zu geben.

Dieß das Resultat meiner Ansichten über die göttliche Weisheit des Verfassers, welches die nachstehenden Mittheilungen bestätigen und erläutern mögen. Ich will zu diesem Ende zunächst die Worte des Buchs wieder geben, von welchen die Entscheidung allerdings vornehmlich abhangt, dann aber jene Mittheilungen in der Weise anschließen, daß sie auch alles Uebrige in diesem Buche über diesen Gegenstand bemerkenswerth Gesagte berücksichtigen. Jene Worte finden sich Kap. VII. 7. ff., wo Salomo, den der Verfasser redend einführt, rühmt, wie segensreich für ihn das Gebet um Weisheit gewesen sei:

VII. 7. Drum betet' ich und so ward Weisheit mir gegeben;
Ich rief zu Gott und zu mir kam der Geist der Einsicht.

8. Sie schätz' ich höher noch als Scepter und als Thronen
Und keinen Reichthum acht' ich im Vergleich mit dieser.

9. Nicht acht' ich gleich mit ihr den Stein, der selten unschätzbar;
Denn alles Gold ist wenig Sand vor ihrem Antlitz
Und alles Silber ist gleich Thon von ihr geachtet.

10. Sie halt' ich werther noch als Körper-Wohlgestalt und Schönheit.
Sie zu besitzen würd' ich selbst dem Lichte (dem Symbole des Glückes) vorziehen.
Denn unauslöschlich ist das Licht, das ihr entstrahlet.

11. Zugleich mit ihr kam mir nun auch der Güter Menge
Und ganz unschätzbar ist's, wie reich ich durch sie wurde.

12. Ich ward in Allem froh, da Weisheit Alles führet;
Doch kannt' ich sie noch nicht als alles Dieses Urgrund.

13. Gelernt hab' kunstlos ich's und geb' es neidlos wieder;
Denn nicht verhehlen will ich es, wie reich ich wurde. — — —

VII. 15. Verleih' mir aber Gott zu ſprechen nach Erkenntniß. — — —

17. Denn truglos kennen alles Sein hat er gewähret mir,
Der Welt Zuſammenbau, der Elemente Kräfte,

18. Der Tage Anfang und ihr Ende und ihr Mittel,
Der Sonnenwenden Folge und der Zeiten Wechſel,

19. Der Jahre Kreislauf und den Standort der Geſtirne,

20. Des Lebenden natürlich Sein, der Thiere Ingrimm,
Der Geiſter Kräfte und der Menſchen liſtig Sinnen,
Den Unterſchied der Kräuter und der Wurzeln Kräfte

21. Und Alles, was verborgen iſt, erkannt' ich klärlich,
Die Weisheit lehrt' es mich, die Alles erſt gebildet.

22. Denn in ihr wohnt ein Geiſt
Verſtändig, heilig, eingeboren,
Vielgetheilt, zart, leichtbeweglich,
Eindringlich, rein, verſtändlich,
Unſchädlich, voller Liebe zum Guten, ſpitz,

23. Unaufhaltbar, wohlthätig, voller Liebe zum Menſchen,
Beſtändig, zuverläſſig, kummerlos,
Alles wirkend, Alles überſehend, dringend durch alle Geiſter, die ſo verſtändig ſind und rein und zart, als wie nur immer.

24. Beweglicher als die Bewegung iſt die Weisheit,
Das All durchdringt ſie und durchzieht es, ſie, die Reine.

25. Denn ja, entquollen iſt ſie aus der Kraft der Gottheit,
Ein reiner Ausfluß der allmächt'gen Herrlichkeit.
Drum fügt ſich Nichts ihr zu, was irgend nur befleckt iſt.

26. Denn ſie, ein Abglanz iſt ſie von dem ew'gen Lichte,
Ein fleckenloſes Spiegelbild der Kraft der Gottheit.
Und ſeiner güt'gen Vollkommenheit ein Abbild.

27. Die Eine nur iſt ſie und Alles doch vermag ſie
Und ob ſie bleib' in ſich: das All erneut ſie immer.

In heil'ge Seelen kehrt' ſie ein zu allen Zeiten
Erweckend alſo Freunde Gottes und Propheten.
VII. 28. Denn nimmer war von Gott noch irgendwer
liebet
Der nicht die Weisheit eng, als Gattin ſich vermähl
29. Der Sonne Glanz, der Sterne hohe Ordn
weicht ihr,
Zum Lichte hingeſtellt erſcheint ſie als die höhere
30. Denn dieß erblindet wann die Nacht herzugek
men,
Indeß der Weisheit keine Tücke widerſtehet.
VIII. 1. Sie dehnt ſich von dem einen Ende aus zum andern
Durchdringt das All zum Beſten immer wirkſam
2. Sie liebte ich und ſtrebt' ihr nach ſeit meiner Jugend
Sie ſucht' ich auch als Braut mir enger zu verbinden
Und war geworden ein Verehrer ihrer Schönheit.
3. Da rühmt ſie ſich des Adels als Gefährtin Gottes
Und der das All beherrſcht: er hat ſie ſelbſt geliebt
4. Denn eingeweiht iſt ſie in Gottes weiſe Pläne
Und Theil hat ſie genommen auch an ſeinen Werken
5. Wenn wünſchenswerth der Reichthum iſt in dieſem
Leben:
Wer reicher möchte ſein als Weisheit, die das All
wirkt?
6. Und wenn es Weisheit iſt, die einſt als Urgrund
wirkte:
Wer iſt da mehr als ſie die Schöpferin des Ga
alls? —

In dieſen Worten liegt ein Lob der göttlichen Weisheit vor, das offenbar mehre Berührungspunkte mit demjenigen darbietet, welches ſich bei dem Siraciden und in den Proverbien findet (und ſchon oben von uns, ſo weit es nöthig ſchien, beleuchtet worden iſt), vornehmlich darin, daß die Weisheit auch hier als weltſchöpferiſche Kraft geprieſen wird. Indeß möchte gerade deßhalb dieß Lob nicht eben als etwas unſer Buch ſehr Unterſcheidendes erſcheinen und man könnte leicht

jeneigt werden, wie in jenen Schriften, ſo nun auch hier nicht owol einen philoſophiſchen Genius zu ahnen, der ſeine Worte nit der beſtimmten Abſicht aufſucht und ſich ihrer bedient, um einer innern Ueberzeugung eine möglichſt adäquate äußere Geſtalt gewinnen zu laſſen, ſondern vielmehr einen dichteriſchen, er, ob er ſchon weiß, daß ſein Gebilde nur in ſeiner Einbildungskraft lebt, wirkt und ſchafft, dennoch hiermit keineswegs ein Recht beſchränkt glaubt, daſſelbe falls es ſeinen dichteriſchen Zwecken entſpricht, als lebend, wirkend und ſchaffend arzuſtellen. Allein der angegebene Unterſchied, der überhaupt ies Buch mehr als jene angegebenen Schriften für die Seite er Alexandriner gewinnt, findet ſich denn doch auch in dieſem obe, zumal wenn man letzteres mit den übrigen Aeußerungen eſſelben über die göttliche Weisheit zuſammenſtellt, wie wir Dieß jetzt unternehmen müſſen. Wenn ſchon die entſcheidend lexandriniſch-philoſophiſchen Charaktere nicht ſelbſtſtändig dairend von ihm dargelegt ſind: ſo nimmt es doch auf deren ntwickelung im Einzelnen klärlich Bezug, ja, kann zuweilen ur aus ſolchen hinreichend erklärt werden.

Der vornehmſte Theil der religions-philoſophiſchen Speulationen unſrer Alexandriner und namentlich derjenigen, welhe die göttlichen Mittelweſen betreffen, ruhte nämlich auf dem Verſuche eine Syntheſe der Antinomie herbeizuführen, welche n ihren beiden erſten Sätzen vorlag, dem einen, daß Gott chlechthin als das allervollkommenſte in dieſer Vollkommenheit ualitätenloſe Weſen angeſehen werden müſſe und dem andern, aß dem Menſchen, als ſolchem, das Anſchauen des Ueberinnlichen unmöglich ſei und er nur im Schluſſe von dem Sichtbaren auf das Unſichtbare kommen könne. Hieraus iſt es klar, daß der phyſikotheologiſche Beweis für Ergründung des Göttlichen den Alexandrinern auf der einen Seite von der allerhöchſten Bedeutung, auf der andern jedoch, als nur zu gewiſſen göttlichen Eigenſchaften hinleitend, auch wieder zu ſchwach ein mußte, jenem eigenſchaftsloſen Ideale des Göttlichen an ich zu genügen, welches a priori feſtſtand. Es blieb hier ein anderer Mittelweg. Sie mußten, wenn ſie durch jene

Beweisführung bei einer gütig, weiſe, mächtig und wie m immer ſich äußernden, die Welt bildenden, göttlichen Urſach angelangt waren, die Urſache aller Dinge als ſolche von d göttlichen weltbildenden Kräften trennen. [73])

Wie anklingend an ſolche Lehre über Gott und Welt i nicht der Anfang des XIII. Kap.'s unſers Buchs, wo der Ver faſſer gleichfalls die weltbildende Weisheit im Auge hat. Ic glaube, daß die gegebenen Vorbemerkungen dieſe Stelle eben i erläutern, als in ihr nachweiſen werden, wie denn doch ſchon i dieſer Lehre ein innigeres Verwandtſchaftsverhältniß zwiſche den jüdiſchen Alexandrinern und unſerm Verfaſſer, als de Siraciden und dem Zuſammenſteller der Proverbien Statt fand: „Thöricht von Natur müſſen alle die Menſchen ſein," ſagt Salomo nach Dem, was ihn unſer Philoſoph in de Mund legt, „die von Gott Nichts wiſſen und aus den herrli chen Gegenſtänden, die ſie wahrnehmen, nicht vermögen Da zu erkennen, der in Wahrheit iſt (τὸν ὄντα), noch den Künſt ler (τὸν τεχνίτην) zu erfaſſen durch Aufmerkſamkeit auf ſeine Werke, ſondern das Feuer, den Wind, die raſchbewegte Luft den Kreis der Sterne, das mächtige Waſſer, die Leuchten des Himmels für Vorſteher der Welt, für Götter halten. Wenn ſie hingeriſſen von ihrer Schönheit ſie für Götter nehmen: ſo ten ſie doch inne werden, um wie viel herrlicher als dieſe d Herr ſein möge über alle ſie." [74]) Wenn auch dieſe letztern Wer

73) S. Abth. 1. S. 166. ff.

74) Es iſt hier die von Philo ſo oft mit dem Namen des chald ſchen Dogma's bezeichnete und verworfene Anſicht gemißbil die bei Bewunderung der einzelnen Naturſchönheiten nicht ſ von ihnen auf einen höhern Urheber ſchließt, als vielmehr ihnen ein Göttliches wirkſam glaubt; ſ. Abth. 1. S. Note 493. und oben S. 65. f. Es wird hiernach einleuchten wie wenig dieſe St. deßhalb wider alexandriniſchen Urſprung ſpreche, weil den Aegyptern die Verehrung der Sonne, des Mondes und der Sterne nicht eigenthümlich geweſen ſei, wie Faber P. I. Sect. 5. c. 10. hervorhebt. Es ſollen hier überhaupt nicht einzelne Idole verworfen werden; wie dem

Worte, und die, welche ihnen im Texte folgen darauf hinlei-
en könnten, daß Salomo hier im gewöhnlichen philoſophiſchen
Sinne von der hohen Vollkommenheit des Geſchaffenen auf die
öhere des Schöpfers ſeine Leſer hinüberführen wolle: ſo iſt
och Beides nicht zu überſehen, daß die Alexandriner im min-
er genauen und beſtimmten Sinne (worüber früher das Nö-
hige beigebracht worden iſt) [75]) mit dem übrigen Theile der
Philoſophen reden konnten, und daß unſer Verfaſſer durch die
Bezeichnung Gottes, als des an ſich Seienden (ὁ ὤν) und
urch die angedeutete Unterſcheidung dieſes und des Künſtlers
es Alls in Gott, dieſelbe Idee feſthalten mochte, welche bei
en Alexandrinern die bildende göttliche Kraft von dem Urwe-
n trennte, das der eigenſchaftsloſen Ewigkeit aller übrigen
im Grunde lag.

Fernere Mittheilungen über die genannte claſſiſche Stelle
lbſt werden die Ueberzeugung von der alexandriniſchen Stim-
ung unſers Verfaſſers in der Lehre von der göttl. Weisheit
och weiter begründen, doch auch zugleich einige Differenzen
ſſelben und die veranlaſſenden Gründe zu dieſen ſchärfer her-
rtreten laſſen. [76]) Wir erinnern uns, um Beides in ver-

---

auch ſchwerlich die angeblich genannten gemeinſam auf Ein Land hinweiſen: ſondern es ſollen nur mächtig ergreifende oder gewinnende Naturerſcheinungen in den Gegenſatz zu dem Urheber geſtellt werden.

75) S. Abth. 1. S. 145. ff.

76) Dieſe Verſchiedenheiten werden übrigens den indirecten Beweis enthalten, daß Philo der Verf. dieſes Buchs nicht ſein könne, wie Mehre auf das Zeugniß des Hieronymus hin (in praef. Sal.: Nonnulli scriptorum veterum hunc esse Philonem Jud. affirmant) ſich überredeten, beſonders Jo. Castabadius de libro sapientiae. Bred. 1648. 12. Andere (die Calmet dissert. p. 455. N. p., auch Fabric.-Harles. B. G. III. p. 728. nennt) dachten gar an einen ältern Philo als Verfaſſer. Doch finde ich den Grund, den man dafür anführt, daß Hieronymus ſelbſt einen ſolchen verſtanden wiſſen wolle, indem er unter den Schriften des jüngern Philo das Buch der Weisheit nicht nennt, ſehr untüchtig, indem aus jenen Worten keines-

einigter Darſtellung erläutern zu können, vor Allem für der Anſicht Philo's über die göttl. Weisheit, den göttl. gos und den göttl. Geiſt. Alle drei bezeichneten dieſem ſelbe göttlich wirkende Mittelurſache, jedoch in beſtimmt einander begrenzten Verhältniſſen, welche nur jezuweilen durch, daß das Allgemeinere oder früher zu Denkende Stelle des Beſondern und Spätern trat, ſcheinbar geſtört den. Die göttliche Weisheit ward aus der Zweckm keit der Welt zunächſt und unbedingt erſchloſſen, als deren dificationen oder Folgen Alles, was ſonſt etwa noch zur E rung derſelben erforderlich, feſtgeſtellt werden müſſe. Zwecke überhaupt konnten nicht eher ſinnlich dargeſtellt gar durch gütige und irgend welche andere Beſchaffe ten ausgezeichnete ſein, ehe ſie eben Zwecke waren und i Weisheit ihres Urhebers im Allgemeinen vorausſetzten. dem jedoch die Weisheit, begrifflich feſtgehalten, nur Be gung der zu bildenden Welt, nicht aber eigen che Urſache der bereits gebildeten war, indem ſolche noch erſt ein die Weisheit auf die Materie übertra des Vermögen poſtulirte: ſo trat hier der Logos mit nen Unterkräften vermittelnd dazwiſchen als factiſcher Ur der Weisheit, die in dieſer ſichtbaren Welt vorliegt und auch zu einer göttlichen Urſache derſelben hinleitet. Der g liche Geiſt endlich erſchien als die beſondere Urſache menſchlichen Geiſtes, der ſich durch ſelbſtſtändige Thätigkeit ſentlich von allen ſinnlichen Gegenſtänden ausſchied und mit nicht gleichen Entſtehungsgrundes mit dieſen ſein konnte. 77)

So traditional nun aber auch der jüdiſche Alexandr mus in ſeinem endlichen Zwecke und ferner auch in ſeinen e

---

wegs erhellt, daß Hieronymus die Anſicht der nonnullorum theilt habe. Vergl. die Abhandlung de auctore libri Sapi Philone potius Alexandrino quam seniore publicae ventil subjiciunt Dan. Salthenius praes. et respond. J. C. G be. Regiom. 1739.

77) S. über dieſes Alles ausführlich Abth. 1. S. 202. ff.

rincipien war, als den z. Th. unumgänglichen Mitteln für
ne Zwecke: so mochte doch eine längere Zeit verfließen, ehe
ch seine Theorie bis zu der Genauigkeit ausbildete, die sich in
hilo wirklich findet und namentlich scheint die scharfe Zerglie-
rung der einzelnen göttlichen Eigenschaften, die endlich zur
rklärung der weisheitsvollen Welt erforderlich seien, erst den
spätern in ihrer Vollständigkeit gelungen, während die Frü-
rn, so weit wir namentlich in Aristobul und in den Apo-
yphen von diesen Zeugniß haben, dem göttlichen Logos und
eiste noch keinen eigenthümlichen Wirkungskreis zuschrieben,
ndern mehr die göttliche Weisheit überhaupt (wenn auch
on in den besondern Aeußerungen, die späterhin Gelegenheit
r besondere Bezeichnungen darboten, ja, bisweilen, doch
cht constant, unter den spätern Namen) dichterisch und phi-
sophisch priesen, als diejenigen göttlichen Kräfte, deren Aeu-
rungen sich ihnen bei philosophischer Strenge zuerst darge-
ten hätten. So konnten wir es denn auch auf der einen
eite für eben so wahr halten, als es auf der andern einen
iefen Nebenbegriff gab, mit Gfrörer zu sagen, daß die
eisheit der ältere Name für die göttliche weltbildende Mittel-
sache gewesen sei. [78]) Allerdings tritt gerade bei den Frü-
rn, welche die einzelnen Bestimmungen derselben noch nicht
iderten, die Weisheit als das allgemeine Requisit stärker
vor, als bei den Spätern, welche, wenn gewisse Modifi-
ionen oder Wirkungen dieser Weisheit zu nennen waren,
se meist mit ihren besonders bezeichnenden Namen genauer
geben, aber auch die Spätern unterließen es nicht, wie sich
s der Darstellung des philonischen Lehrbegriffs ergeben haben
rd, öfters minder bestimmt das Allgemeine an die Stelle
s Besondern zu setzen und immer hatte bei ihnen die gött-
he Weisheit auch noch selbstständigen philosophischen Werth.

Verbinden wir Dem gemäß eine genaue Kenntniß der ein-
nen Bestimmungen der Alexandriner über die göttliche ver-

78) S. oben S. 107.

Dieß das Resultat meiner Ansichten über die göttliche Weisheit des Verfassers, welches die nachstehenden Mittheilungen bestätigen und erläutern mögen. Ich will zu diesem Ende zunächst die Worte des Buchs wieder geben, von welchen die Entscheidung allerdings vornehmlich abhangt, dann aber jene Mittheilungen in der Weise anschließen, daß sie auch alles Uebrige in diesem Buche über diesen Gegenstand bemerkenswerth Gesagte berücksichtigen. Jene Worte finden sich Kap. VII. 7. ff., wo Salomo, den der Verfasser redend einführt, rühmt, wie segensreich für ihn das Gebet um Weisheit gewesen sei:

VII. 7. Drum betet' ich und so ward Weisheit mir gegeben,
Ich rief zu Gott und zu mir kam der Geist der Einsicht.
8. Sie schätz' ich höher noch als Scepter und als Thronen
Und keinen Reichthum acht' ich im Vergleich mit dieser.
9. Nicht acht' ich gleich mit ihr den Stein, der sonst unschätzbar;
Denn alles Gold ist wenig Sand vor ihrem Antlitz
Und alles Silber ist gleich Thon von ihr geachtet.
10. Sie halt' ich werther noch als Körper-Wohl und Schönheit.
Sie zu besitzen würd' ich selbst dem Lichte (dem Symbole des Glückes) vorziehn.
Denn unauslöschlich ist das Licht, das ihr entstrahlet.
11. Zugleich mit ihr kam mir nun auch der Güter Menge
Und ganz unschätzbar ist's, wie reich ich durch sie wurde.
12. Ich ward in Allem froh, da Weisheit Alles führte.
Doch kannt' ich sie noch nicht als alles Dieses Urgrund.
13. Gelernt hab' kunstlos ich's und geb' es neidlos wieder,
Denn nicht verhehlen will ich es, wie reich ich wurde. — — —

VII. 15. Verleih' mir aber Gott zu ſprechen nach Erkenntniß. — — —
17. Denn truglos kennen alles Sein hat er gewähret mir,
Der Welt Zuſammenbau, der Elemente Kräfte,
18. Der Tage Anfang und ihr Ende und ihr Mittel,
Der Sonnenwenden Folge und der Zeiten Wechſel,
19. Der Jahre Kreislauf und den Standort der Geſtirne,
20. Des Lebenden natürlich Sein, der Thiere Ingrimm,
Der Geiſter Kräfte und der Menſchen liſtig Sinnen,
Den Unterſchied der Kräuter und der Wurzeln Kräfte
21. Und Alles, was verborgen iſt, erkannt' ich klärlich,
Die Weisheit lehrt' es mich, die Alles erſt gebildet.
22. Denn in ihr wohnt ein Geiſt
Verſtändig, heilig, eingeboren,
Vielgetheilt, zart, leichtbeweglich,
Eindringlich, rein, verſtändlich,
Unſchädlich, voller Liebe zum Guten, ſpitz,
23. Unaufhaltbar, wohlthätig, voller Liebe zum Menſchen,
Beſtändig, zuverläſſig, kummerlos,
Alles wirkend, Alles überſehend, dringend
durch alle Geiſter, die ſo verſtändig ſind
und rein und zart, als wie nur immer.
24. Beweglicher als die Bewegung iſt die Weisheit,
Das All durchdringt ſie und durchzieht es, ſie, die Reine.
25. Denn ja, entquollen iſt ſie aus der Kraft der Gottheit,
Ein reiner Ausfluß der allmächt'gen Herrlichkeit.
Drum fügt ſich Nichts ihr zu, was irgend nur befleckt iſt.
26. Denn ſie, ein Abglanz iſt ſie von dem ew'gen Lichte,
Ein fleckenloſes Spiegelbild der Kraft der Gottheit.
Und ſeiner güt'gen Vollkommenheit ein Abbild.
27. Die Eine nur iſt ſie und Alles doch vermag ſie
Und ob ſie bleib' in ſich: das All erneut ſie immer.

Beweisführung bei einer gütig, weiſe, mächtig und wie au immer ſich äußernden, die Welt bildenden, göttlichen Urſach angelangt waren, die Urſache aller Dinge als ſolche von de göttlichen weltbildenden Kräften trennen. [73])

Wie anklingend an ſolche Lehre über Gott und Welt i nicht der Anfang des XIII. Kap.'s unſers Buchs, wo der Ver faſſer gleichfalls die weltbildende Weisheit im Auge hat. Ic glaube, daß die gegebenen Vorbemerkungen dieſe Stelle eben erläutern, als in ihr nachweiſen werden, wie denn doch ſchon dieſer Lehre ein innigeres Verwandtſchaftsverhältniß zwiſch den jüdiſchen Alexandrinern und unſerm Verfaſſer, als de Siraciden und dem Zuſammenſteller der Proverbien Statt fand: „Thöricht von Natur müſſen alle die Menſchen ſein,“ ſagt Salomo nach Dem, was ihn unſer Philoſoph in de Mund legt, „die von Gott Nichts wiſſen und aus den herrli chen Gegenſtänden, die ſie wahrnehmen, nicht vermögen Den zu erkennen, der in Wahrheit iſt (τὸν ὄντα), noch den Künſt ler (τὸν τεχνίτην) zu erfaſſen durch Aufmerkſamkeit auf ſeine Werke, ſondern das Feuer, den Wind, die raſchbewegte Luft, den Kreis der Sterne, das mächtige Waſſer, die Leuchten des Himmels für Vorſteher der Welt, für Götter halten. Wenn ſie hingeriſſen von ihrer Schönheit ſie für Götter nehmen: ſo ſollten ſie doch inne werden, um wie viel herrlicher als dieſe der Herr ſein möge über alle ſie.“ [74]) Wenn auch dieſe letztere Wenn

73) S. Abth. 1. S. 166. ff.

74) Es iſt hier die von Philo ſo oft mit dem Namen des chaldäiſchen Dogma's bezeichnete und verworfene Anſicht gemißbilligt, die bei Bewunderung der einzelnen Naturſchönheiten nicht ſtehen, von ihnen auf einen höhern Urheber ſchließt, als vielmehr in ihnen ein Göttliches wirkſam glaubt; ſ. Abth. 1. S. 513 Note 493. und oben S. 65. f. Es wird hiernach einleuchten, wie wenig dieſe St. deßhalb wider alexandriniſchen Urſprung ſpreche, weil den Aegyptern die Verehrung der Sonne, des Mondes und der Sterne nicht eigenthümlich geweſen ſei, was Faber P. I. Sect. 5. c. 10. hervorhebt. Es ſollen hier überhaupt nicht einzelne Idole verworfen werden; wie denn auch

Worte, und die, welche ihnen im Texte folgen darauf hinlei-
en könnten, daß Salomo hier im gewöhnlichen philoſophiſchen
Sinne von der hohen Vollkommenheit des Geſchaffenen auf die
öhere des Schöpfers ſeine Leſer hinüberführen wolle: ſo iſt
och Beides nicht zu überſehen, daß die Alexandriner im min-
er genauen und beſtimmten Sinne (worüber früher das Nö-
hige beigebracht worden iſt) [75]) mit dem übrigen Theile der
Philoſophen reden konnten, und daß unſer Verfaſſer durch die
Bezeichnung Gottes, als des an ſich Seienden (ὁ ὤν) und
urch die angedeutete Unterſcheidung dieſes und des Künſtlers
es Alls in Gott, dieſelbe Idee feſthalten mochte, welche bei
en Alexandrinern die bildende göttliche Kraft von dem Urwe-
en trennte, das der eigenſchaftsloſen Ewigkeit aller übrigen
um Grunde lag.

Fernere Mittheilungen über die genannte claſſiſche Stelle
elbſt werden die Ueberzeugung von der alexandriniſchen Stim-
nung unſers Verfaſſers in der Lehre von der göttl. Weisheit
och weiter begründen, doch auch zugleich einige Differenzen
eſſelben und die veranlaſſenden Gründe zu dieſen ſchärfer her-
ortreten laſſen. [76]) Wir erinnern uns, um Beides in ver-

auch ſchwerlich die angeblich genannten gemeinſam auf Ein Land hinweiſen: ſondern es ſollen nur mächtig ergreifende oder gewinnende Naturerſcheinungen in den Gegenſatz zu dem Urheber geſtellt werden.

75) S. Abth. 1. S. 145. ff.

76) Dieſe Verſchiedenheiten werden übrigens den indirecten Beweis enthalten, daß Philo der Verf. dieſes Buchs nicht ſein könne, wie Mehre auf das Zeugniß des Hieronymus hin (in praef. Sal.: Nonnulli scriptorum veterum hunc esse Philonem Jud. affirmant) ſich überredeten, beſonders Jo. Castabadius de libro sapientiae. Bred. 1648. 12. Andere (die Calmet dissert. p. 455. N. p., auch Fabric.-Harles. B. G. III. p. 728. nennt) dachten gar an einen ältern Philo als Verfaſſer. Doch finde ich den Grund, den man dafür anführt, daß Hieronymus ſelbſt einen ſolchen verſtanden wiſſen wolle, indem er unter den Schriften des jüngern Philo das Buch der Weisheit nicht nennt, ſehr untüchtig, indem aus jenen Worten keines-

einigter Darstellung erläutern zu können, vor Allem kürz
der Ansicht Philo's über die göttl. Weisheit, den göttl.
gos und den göttl. Geist. Alle drei bezeichneten diesem
selbe göttlich wirkende Mittelursache, jedoch in bestimmt
einander begrenzten Verhältnissen, welche nur jezuweilen
durch, daß das Allgemeinere oder früher zu Denkende
Stelle des Besondern und Spätern trat, scheinbar gestört
den. Die göttliche Weisheit ward aus der Zweckmäß
keit der Welt zunächst und unbedingt erschlossen, als deren
dificationen oder Folgen Alles, was sonst etwa noch zur Erk
rung derselben erforderlich, festgestellt werden müsse.
Zwecke überhaupt konnten nicht eher sinnlich dargestellt
gar durch gütige und irgend welche andere Beschaffen
ten ausgezeichnete sein, ehe sie eben Zwecke waren und
Weisheit ihres Urhebers im Allgemeinen voraussetzten.
dem jedoch die Weisheit, begrifflich festgehalten, nur Bed
gung der zu bildenden Welt, nicht aber eigentl
che Ursache der bereits gebildeten war, indem
solche noch erst ein die Weisheit auf die Materie übertra
des Vermögen postulirte: so trat hier der Logos mit
nen Unterkräften vermittelnd dazwischen als factischer Urhe
der Weisheit, die in dieser sichtbaren Welt vorliegt und
auch zu einer göttlichen Ursache derselben hinleitet. Der gö
liche Geist endlich erschien als die besondere Ursache
menschlichen Geistes, der sich durch selbstständige Thätigkeit
sentlich von allen sinnlichen Gegenständen ausschied und
nicht gleichen Entstehungsgrundes mit diesen sein konnte. 77)

So traditional nun aber auch der jüdische Alexandri
mus in seinem endlichen Zwecke und ferner auch in seinen

---

wegs erhellt, daß Hieronymus die Ansicht der nonnullorum
theilt habe. Vergl. die Abhandlung de auctore libri Sapien
Philone potius Alexandrino quam seniore publicae ventilat
subjiciunt Dan. Salthenius praes. et respond. J. C. Gr
be. Regiom. 1739.

77) S. über dieses Alles ausführlich Abth. 1. S. 202. ff.

principien war, als den z. Th. unumgänglichen Mitteln für ene Zwecke: ſo mochte doch eine längere Zeit verfließen, ehe ich ſeine Theorie bis zu der Genauigkeit ausbildete, die ſich in Philo wirklich findet und namentlich ſcheint die ſcharfe Zergliederung der einzelnen göttlichen Eigenſchaften, die endlich zur Erklärung der weisheitsvollen Welt erforderlich ſeien, erſt den Spätern in ihrer Vollſtändigkeit gelungen, während die Frühern, ſo weit wir namentlich in Ariſtobul und in den Apokryphen von dieſen Zeugniß haben, dem göttlichen Logos und Geiſte noch keinen eigenthümlichen Wirkungskreis zuſchrieben, ondern mehr die göttliche Weisheit überhaupt (wenn auch ſchon in den beſondern Aeußerungen, die ſpäterhin Gelegenheit ür beſondere Bezeichnungen darboten, ja, bisweilen, doch icht conſtant, unter den ſpätern Namen) dichteriſch und philoſophiſch prieſen, als diejenigen göttlichen Kräfte, deren Aeußerungen ſich ihnen bei philoſophiſcher Strenge zuerſt dargeboten hätten. So konnten wir es denn auch auf der einen Seite für eben ſo wahr halten, als es auf der andern einen hiefen Nebenbegriff gab, mit Gfrörer zu ſagen, daß die Weisheit der ältere Name für die göttliche weltbildende Mittelurſache geweſen ſei. [78]) Allerdings tritt gerade bei den Frühern, welche die einzelnen Beſtimmungen derſelben noch nicht nderten, die Weisheit als das allgemeine Requiſit ſtärker rvor, als bei den Spätern, welche, wenn gewiſſe Modifitionen oder Wirkungen dieſer Weisheit zu nennen waren, eſe meiſt mit ihren beſonders bezeichnenden Namen genauer geben, aber auch die Spätern unterließen es nicht, wie ſich s der Darſtellung des philoniſchen Lehrbegriffs ergeben haben ird, öfters minder beſtimmt das Allgemeine an die Stelle s Beſondern zu ſetzen und immer hatte bei ihnen die göttche Weisheit auch noch ſelbſtſtändigen philoſophiſchen Werth.

Verbinden wir Dem gemäß eine genaue Kenntniß der einlnen Beſtimmungen der Alexandriner über die göttliche ver-

78) S. oben S. 107.

mittelnde Kraft mit der Rückſicht darauf, wie ſich dieſe a allmälig erweitert haben mögen: ſo werden wir um eine Be deutung der in unſrer Stelle ſowol als in andern verwandt unſers Verfaſſers der göttlichen Weisheit beigelegten Prädi te nicht eben bekümmert ſein dürfen.

Sie erſcheint in unſrer Stelle zunächſt als Erzeug rin des Alls. [79]) So konnte ſie auch Philo nennen a hat ſie ſo genannt, [80]) doch würde er ſie wol ſchwerlich in d ſer Beziehung gerade ſo oft und ſo faſt ausſchließend genan haben; er würde wol mehr dem genauern, ihm bekannten a befreundeten Sprachgebrauche gefolgt ſein, der den Logos d letzten Vermittler des Göttlichen und Menſchlichen, oder d eigentlichen Weltbildner hinſtellt. Indeß kommt allerdin auch bei unſerm Verfaſſer der Logos zuweilen in dieſem v Philo beſtimmten Wirkungskreiſe zum Vorſchein. Beſo ders bemerkenswerth iſt hier die Stelle IX. 1. 2., [81]) we den Anfang des Gebetes enthält, das Salomo zu Gott um E langung der Weisheit ſprach: „Gott der Väter und Herr d nes Erbarmens, der du das All durch dein Wort geſchaf haſt (ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου.) und durch deine Wei heit (τῇ σοφίᾳ σου) den Menſchen bildeteſt, damit er über Geſchöpfe herrſche.“ u. ſ. w., Worte, die vollkommen philo

79) So VII. 12.: ἡ γενέτις πάντων, 21. und VIII. 6.: ἡ τῶν τεχνίτις.

80) S. Abth. 1. S. 223.

81) Auch außerdem finden wir mehre Spuren einer ſolchen L logie bei unſerm Verf. Vergl. beſonders XVIII. 24., w ſagt: ἐπὶ γὰρ ποδήρους ἐνδύματος ἦν ὅλος ὁ κόσμος. Die Anſicht, daß im hohenprieſterlichen Gewand die ganze W typiſch dargeſtellt werde, ſpricht Philo auch öfters aus zwar ſo, daß ſich dieſelbe auf die Logologie gründet. Vergl. ſonders de vita Mos. II. p. 671. — de prof. p. 466. al. leuchtet aus dieſem Beiſpiele zugleich ein, wie vertraut a Verf. mit der alexandriniſch-allegoriſchen Typologie war. E werden unten (Note 99.) die Stelle X. 17. als einen ande Beleg hierzu kennen lernen.

ären, wenn ſtatt der göttl. Weisheit der göttl. Geiſt genannt
äre, indem, wie wir oben nachwieſen, [82]) nach dem Philo
r Menſch allein in dem göttl. Logos ſeinen genügenden Er-
ärungsgrund nicht fand, ſondern ſein Geiſt, kraft deſſen er
ber Alles herrſcht, einen göttlich überſtrömenden Geiſt für ſich
rderte; [83]) die aber auch in dieſer ihrer Form auf jene Phi-
ſophie ſichtlich hinweiſen, da ja die göttl. Weisheit als erſte,
le andern bedingende Gotteskraft, auch das πνεῦμα bedin-
nd in ſich ſchließen konnte, wie ſie es denn hier im Gegen-
tze gegen λόγος wirklich in ſich ſchließt. [84])

Doch vermißt man, wie wir ſpäter noch etwas näher be-
hren müſſen, bei unſerm Verfaſſer auch überhaupt die nä-
rn Beſtimmungen, weß Weſens und Wirkens der göttliche
eiſt ſei gar ſehr und es herrſcht hierin eine Unbeſtimmtheit,

---

82) S. Abth. 1. S. 300. ff.

83) Vergl. auch X. 1. 2.: αὕτη (ἡ σοφία) — — Ὥωκεν αὐτῷ (πρωτοπλάστῳ) ἰσχὺν κρατῆσαι ἁπάντων.

84) Die Darſtellung des philoniſchen Lehrbegriffs hat uns ſchon mehre Gelegenheit geboten (ſ. Abth. 1. S. 146. ff.) darauf aufmerkſam zu machen, wie ſehr wichtig gerade bei den Alexandrinern die Unterſcheidung der genauern und minder genauern Rede iſt. Dieſe Vorſicht muß, wie gleichfalls bemerkt, bei unſerm Salomo noch um ſo ſtrenger beobachtet werden, je unbeſtimmter ſelbſt im Vergleiche mit Philo ſeine Terminologie iſt und in je häufigere Selbſtwiderſprüche ihn demnach eine todte Wortauffaſſung verwickeln würde. Wie in der eben behandelten Stelle die σοφία in ihrer Wirkſamkeit als πνεῦμα feſtzuhalten iſt: ſo muß ſie auch anderwärts in den für ſie geeigneten Sphären aufgefaßt werden. Wie würde es ſich ſonſt vereinigen laſſen, wenn an einigen Stellen geſagt iſt, daß ſie Alles durchdringe (ſ. Note 103.), während nach andern dem Böſen die Fähigkeit abgehen ſoll, ſie zu beſitzen I. 3. ff. XIII. 1., wenn ſie nicht dort in kosmiſch-generalerm, hier in gnoſtiſch-ſpecialerm Sinne zu verſtehen wäre, nach welchem letztern allerdings vermöge der engen Verknüpfung zwiſchen Tugend und Weisheit in dem theoſophiſchen Alexandrinismus auch nur der wahre Philoſoph wirklich tugendhaft ſein kann (ſ. darüber in Betreff unſers Salomo weiter unten)?

die vornehmlich dadurch befördert wird, daß auch wieder (w
die ſpätere jüdiſch-philoſophiſche Terminologie vermied, jede
in der chriſtlichen wieder auftauchte, wo der Logos auch öfte
als ein πνεῦμα ἅγιον erſcheint) unſrer göttlichen Weisheit, n
ſofern ſie ſich äußert (oder nach der genauern Sprache Logo
iſt) ein πνεῦμα zugeſchrieben wird (I. 6.: πνεῦμα σοφίας) u
dieſem göttlichen Geiſte derſelben dann natürlich alle die Eig
ſchaften beigelegt werden, die ſich wol ſonſt bei dem Logos fi
den, ohne daß man dadurch ſchon berechtigt würde, den gö
lichen Geiſt überhaupt mit der göttlichen Weisheit zu identifici
ren.[85]) Die wichtigſte Stelle hierüber findet ſich in den über
tragenen Verſen VII. 22. ff. Die Prädicate, die an jenem D
dem Geiſte der Weisheit beigelegt werden (in deren angeblic
Zahl 21 man jedoch nicht eben eine geheimnißvolle Anſpiel
auf 3×7, oder eine bedeutſame Verbindung der beiden heili
Zahlen zu ſehen hat)[86]) ſind den verſchiedenſten Beziehung
in welchen dieſelbe nach alexandriniſchen Vorſtellungen in Th
tigkeit kommen, oder als Logos auftreten kann, entnomm
und das kosmiſche Element der Weisheit eben ſo, als ihr b
lehrender Einfluß iſt berückſichtigt. In beiderlei Rückſicht fi
ſo viel entſcheidende Anklänge an den Alexandrinismus, d

---

85) Wie Gfrörer a. a. O. II. S. 217.: „Es fällt in die Aug
daß die beiden Worte σοφία und πνεῦμα ἅγιον in dieſer Stel
als gleichbedeutend erſcheinen; denn ſie wechſeln mit einan
ab, als verſchiedene Ausdrücke für dieſelbe Sache.“ Uebrig
iſt die Stelle zu interpungiren: ἅγιον γὰρ πνεῦμα παιδε
φεύξεται δόλον, und zu überſetzen: der Geiſt des Unterr
oder der Weisheit iſt ein heiliger Geiſt, er wird u. ſ. w. Ge
nach könnte das πν. ἅγ. θεοῦ noch immer vom πν. παιδείας
ſchieden ſein. Doch wechſelt auch dieſes, wie wir weiter un
ſehen werden, beſtimmt mit der Sophia ab.

86) Wie nach Faber (Pars I. Sect. 4. p. 10.) Mehre, H
Eichhorn, Bretſchneider, Bauermeiſter, Gfr
rer. Selbſt die Zählung iſt willkührlich. Es iſt nicht ab
ſehen, warum die Prädicate im 24. V.: πάσης κινήσεως κρ
τικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν κ
θαρότητα, nicht mitgezählt werden ſollen.

ir nicht umhin können, über beide hier noch mit einigem
Rehren zu ſprechen und zu zeigen, wie viel Licht über jene von
er Kenntniß dieſes aus ſich verbreitet. Es wird hierbei von
lbſt gerathen ſein, Alles, was ſich auch außer der erwähnten
telle in unſerm Buche eine jede dieſer beiden Rückſichten kräf-
ger Berührendes vorfindet, gleich hier mit einzuweben, wo
, wie ſelbſt am klärſten verſtanden, ſo auch ſeine Umgebun-
en am hellſten beleuchten wird.

Auf den Geiſt der Weisheit, inſofern er die Menſchen
öttliche Weisheit lehrt (*πνεῦμα παιδείας* I. 5.), führen außer
en Prädicaten der Verſtändigkeit und Verſtändlichkeit (VII.
2.: *νοερὸν — σαφὲς*) auch noch die andern, daß er heilig
nd unbefleckt (*ἅγιον — ἀμόλυντον*) [87]) ſei. In welchem
Sinne ſagt der Anfang des Buchs (v. 4. f.): „In eine bos-
afte Seele wird die Weisheit nicht einkehren, noch kann ſie
ohnen in einem Leibe der der Sünde dient; denn ein heiliger
t der Geiſt des Unterrichts.“ Es will Dieß nichts Anderes ſa-
en, als was Philo ſo oft und mit ſo auszeichnendem Nach-
rucke hervorhebt, daß ächte Tugend und wahre Weisheit mit
eilig-unzertrennlichen Banden aneinander geknüpft ſeien, daß
iejenigen, welche das Göttliche nicht in Wahrheit kennen, als
hörichte und Gottloſe, dagegen aber auch als Kinder Gottes
etrachtet werden müßten, denen dieſe Erkenntniß verſtattet
i. [88]) Wir haben, als wir dieſer Lehre des Alexandrinismus
ei Philo Erwähnung thaten, die Fäden nachzuweiſen geſucht,
ie ſie mit ihren Schweſtern philoſophiſch verknüpfen und kön-
en uns nun begnügen darauf zurückzuweiſen. [89]) Sehr na-
irlich gründete ſich übrigens bei demſelben Philo auf dieſe We-
nsverwandtſchaft zwiſchen Weisheit und Tugend (ob ſie ſchon
och anderweiten philoſophiſchen Anhalt in der höchſt-einfachen
Natur Gottes fand) [90]) die Unfähigkeit des Menſchen durch

87) Vergl. auch I. 5.
88) S. auch II. 13.
89) S. Abth. 1. S. 368. ff.
90) S. daſelbſt S. 133. ff.

eigne Kraft die göttliche Weisheit zu erringen, indem er vermöge seiner menschlichen Natur auch in nothwendiger Unvollkommenheit befangen sei. [91]) Nur das reine Geistige vermag ungestört und ungetrübt das Göttliche, weil von ihm nicht verschieden, zu umfassen und also Tugend zu üben. Bei dem Menschen aber tritt zu dem erstern durch die Geburt noch das Irdische hinzu, eine Vereinigung, die als der erste Fall zu betrachten ist, an welchen sich in unzerreißbarer Folge fort und fort an sich sündige Handlungen anknüpfen, da das Besitzen des Körpers jezuweilige Abziehung des Geistes vom Geistigen, die eben (wenn schon, wo nothwendig, nicht sowol für den Menschen, als an sich) Sünde ist, verursacht. Gleichen Grund und gleiche Folge kennt nun aber auch unser Salomo, wenn er sie schon nur in einigen Worten ausspricht. Doch mag die folgende Reihe Stellen nachweisen, wie nichts desto weniger treu dieser Gedankengang bei ihm vorliegt. Zuerst X. 1. 2.: „Die Weisheit bewachte den erstgebildeten Vater der Menschen, den allein Geschaffenen, entriß ihn dem ihm eigenthümlichen Sündenfalle (ἐκ παραπτώματος ἰδίου) und gab ihm Kraft zu herrschen über Alles.“ Es kann hier nicht zweifelhaft sein, daß das παράπτωμα ἴδιον eben nach der angegebenen Theorie des Alexandrinismus der dem Menschen als solchem eigenthümliche Sündenfall ist, bei welchem er, früher ein reiner Geist, sich mit dem Irdischen verband. [92]) Er würde hierdurch also untergegangen, den übrigen Gebilden der Erde gleich geworden

---

91) S. Abth. 1. S. 347. ff.

92) Ueber solche frühere und vollkommenere Existenz der Menschen vergl. VIII. 19. f.: παῖς δὲ ἦμην εὐφυής, ψυχῆς τε λαχον ἀγαθῆς, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον. Daß in diesen Worten auch Präexistenz derser Seelen gelehrt sein solle, s. Eichhorn a. a. O. S. 151 Note n., ist eben nicht an sich klar. Doch wäre eine solche auch mit den alexandrinischen Principien sehr vereinbar; sie würde nämlich die von dem Sinnlichen noch nicht genug gereinigten, ja, vielleicht immer enger mit ihm verwachsenen Seelen treffen.

ſein, hätte ihn nicht die Weisheit, oder, wie Philo genauer geſagt haben würde, der heilige Geiſt, durch ſeine Vereinigung mit ihm den übrigen entnommen und zum ſelbſtſtändig-wirkenden Geiſte erhoben, ſo daß er über Alles herrſchte. [93]) Doch bleibt der Leib eine ſündige Laſt und hemmt die Erkenntniß Gottes. Vergl. IX. 14. 15.: „Die Gedanken der Sterblichen ſind nichtswürdig und ihre Meinungen oft irrig; denn ein vergänglicher Leib laſtet auf der Seele und eine irdiſche Hülle beſchwert den gedankenvollen Geiſt. Und kaum können wir errathen, was auf Erden iſt und was vor den Händen iſt, finden wir mit Mühe. Wer aber mag erforſchen was der Himmel birgt; oder wer deinen Willen erkennen, wenn du nicht Weisheit gibſt und deinen heiligen Geiſt von den Höhen ſendeſt? Auf ſolche Art nur werden die Wege Derer, die auf Erden ſind, zu recht gerichtet und die Menſchen belehrt über Das, was ihnen wohlgefällt und werden durch die Weisheit gerettet.“ [94]) Wie nun aber Philo trotz Deſſen, daß er den Menſchen für natürlich-unvermögend hielt, ſelbſt kräftig einzudringen in die heil. Geheimniſſe der göttlichen Weisheit und hier Alles der göttlichen Gnade zuſchrieb, denn doch als unumgängliche Bedingung dieſer Gnade theilhaftig zu werden, das innige Verlangen der Menſchen nach ſolcher Weisheit aufſtellte: ſo kehrt Dieß auch in unſrer ſalomoniſchen Weisheit, [95]) ja,

---

93) Vergl. IX. 1. 2. und das vor Kurzem (S. 164.) über dieſe Stelle Geſagte.

94) VIII. 21.: *γνοὺς δὲ ὅτι οὐκ ἄλλως ἔσομαι ἐγκρατὴς, ἐὰν μὴ ὁ θεὸς δῷ.* Uebrigens ſchloß ſich bei Philo an dieſe Lehre von der ſinnlichen Sündlichkeit des Leibes ſehr natürlich die andere von der nothwendigen Ertödtung deſſelben durch Askeſe an. Doch kann ich die Empfehlung der letztern in Stellen wie III. 10. 14. IV. 1. 2., die Eichhorn (a. a. O. S. 94. und 134. Note a.) dafür anführt, nicht finden, indem hier die Kinderloſen bloß im Verhältniſſe zu den Böſen, die Kinder haben, ſelig geprieſen werden. S. auch Bretſchneider in der erwähnten Abhandl. 2. S. 2. ff.

95) Dieß iſt der Sinn der Stelle VI. 18.: *ἀρχὴ γὰρ αὐτῆς ἡ ἀληθεστάτη παιδείας ἐπιθυμία*, welche Grimm (a. a. O. S. 14.)

gerade unter demſelben eigenthümlichen Bilde wieder, unter welchem Philo und die Therapeuten dieſe Anſicht empfehlen. [96])

Ehe wir nun weiter zu den Bemerkungen über die kosmiſchen Prädicate fortgehen, die unſer Salomo der Weisheit beilegt, wollen wir Einiges beifügen, was, wie wir glauben, gerade an dieſer Stelle am Kürzeſten in das erforderliche Licht geſtellt werden kann: die Anſicht des Salomo über das unſterbliche Weſen der Seele gehalten gegen die Philoſopheme der übrigen Alexandriner über dieſen Gegenſtand und namentlich des Philo. Dieſelbe erfordert aber um ſo mehr einige beſondere philoſophiſche Aufmerkſamkeit für ſich, da ſie nicht nur in den hellſten Gegenſatz gegen die trüben und niederſchlagenden Anſichten des Siraciden und der paläſtiniſchen Apokryphen überhaupt tritt: ſondern auch hierin an den uns ſchon bekannten Umkreis der philoſophiſchen Speculationen unſrer Alexandriner charakteriſtiſch anſteift.

---

nur in ſehr falſchem Verſtändniſſe als Worte anſehen konnte, die allein durch die künſtlichſte Interpretation mit der Anſicht perſönlichen Beſtehens der göttl. Weisheit in Einklang gebracht werden könnten.

96) Vergl. VII. 28. ff. mit dem oben von uns Geſagten, ſ. Abth. 1. S. 384. Note 506. und Phil. de vit. contempl. p. 899. Es könnte dieß als ein Moment angeſehen werden, was die Parallele zwiſchen unſerm Salomo und den Therapeuten gezogene Parallele noch ausdehnte, ſ. Nachtigal (das Buch der Weisheit, als Gegenſtück des Koheleth bearbeitet, Halle 1799. 8.) zu XVI. 2. Gfrörer a. a. O. II. S. 265. ff. Daß er nämlich wirklich dieſer angehört habe, hat man aus III. 13. 14. nachzuweiſen geſucht, wo die Eheloſigkeit, die bei den Therapeuten allerdings eben ſo in Ehren ſtand, als ſie von den andern Juden verworfen ward, ausgezeichnet wird. Indeß geſchieht Dieß doch hier nur ſehr bedingt, nämlich im Gegenſatz zu einer Ehe mit einem Böſewichte. Ungleich bedeutender ſind, doch nicht ganz entſcheidend XVI. 26.—29. II. 10. IV. 9. cf. Phil. de vit. contemplat. p. 899. Auch ſ. unten Note 107.

Dieß namentlich in dem von unſerm Verfaſſer mit klarer Beſtimmtheit ausgeſprochenen Satze, daß wandelloſe Unſterblichkeit allein durch die Tugend des Menſchen bedingt werde.[97]) Wir kennen bereits aus Philo dieſen Satz und den eigenthümlich-nothwendigen Zuſammenhang, durch den er mit der alexandriniſchen Speculation verwachſen war,[98]) ohne welchen er denn auch bei unſerm Salomo weder hiſtoriſche noch philoſophiſche Unterlage haben würde. Um nicht die Ueberſicht über die Beweisſtellen hierzu, die ich ſogleich geben werde, durch fernere Bemerkungen ſtören zu müſſen, will ich nur noch im Voraus darauf aufmerkſam machen, daß bei Mangel genauerer Einſicht in die alexandriniſche Denkweiſe und namentlich Exegeſe dieſe ganze Lehre ſehr unconſequent von unſerm Verfaſſer neben die Erzählung in der Geneſis, nach welcher der Tod eine Folge des erſten ſündlichen Ungehorſams gegen Gott war, geſtellt, ja, dieſe jener alexandriniſchen Vorſtellung auf's Schneidendſte entgegengeſetzt erſcheinen könnte; denn von jener habe die Verbindung der Seele mit einem irdiſchen Körper überhaupt als ſündlich und wandelbar und der Menſch alſo als an ſich ſchon ſterblich angeſehen werden müſſen. Unbedachter Weiſe alſo mindeſtens, wenn nicht in fremdem Geiſte könne daneben eine andere erſte Sünde genannt werden, aus welcher der Tod hervorgegangen ſei. Dieſer Anſtoß würde, wenn er ſich in dieſer Weiſe vorfände (wie es in Wahrheit den Worten gemäß, die wir gleich näher kennen lernen werden, den Anſchein hat), bei einem Schriftſteller ſehr auffallen müſſen, deſſen philoſophiſcher Geiſt ſich ſein ganzes Werkchen hindurch ſo ſcharf ausprägte. Er verſchwindet aber völlig, wenn man den Alexandriner, wie man doch ſoll, alexandriniſch erklärt, d. h. wenn man nicht unbeachtet läßt,

97) Er kehrt auch wieder 2. Makk. VI. 14., wo der 4. der 7 Brüder, welche durch des Antiochus Epiphanes Grauſamkeit Märtyrer für den Glauben ihrer Väter wurden, zu dem Tyrannen ſagt: σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται, ſ. unten.

98) S. Abth. 1. S. 380. ff.

mit welchen Augen die Alexandriner die Erzählung von dem Sündenfalle betrachteten, wie sie gerade durch ihn die ursprünglich sündige Vermischung des Geistigen und des Materialen zum Menschen ausgedrückt glaubten. [99]) Als Beweisstellen aber für das zuvor Gesagte sind nun vorzüglich folgende auszuzeichnen: I. 12. ff. sagt unser Philosoph: „Strebet nicht so nach dem Tode mit eurem Irrthume, nähert euch nicht so dem Untergange durch die Werke eurer Hände; denn Gott hat den Tod nicht hervorgebracht, noch ergötzt er sich an dem Verderben der lebendigen Geschöpfe. Er hat das All erschaffen, damit es sei. Heilsam sind die Erzeugnisse der Erde und nicht sind unter ihnen (nämlich in wie weit sie für Zwecke Gottes erschaffen sind) Kräuter des Todes, noch ist des Todes Herrschaft auf der Erde; denn die Gerechtigkeit ist unsterblich, die Gottlosen aber riefen ihn herbei durch ihre Hände und durch ihre Reden; sie hielten ihn (oder vielmehr die Sünde) für ihren Freund und gingen zu Grunde und machten ein Bündniß mit ihm, weil sie würdig sind, zu seinem Theile zu gehören.“ [100]) Aehnlich VI. 18. ff.: „Der Anfang der Weisheit

---

99) Es ist Dieß übrigens nicht der einzige Fall, in welchem unser Verfasser die Schrift mit demselben philosophisch deutelnden Auge betrachtet, wie Dieß uns von den Spätern, namentlich von Philo im Einzelnen bekannt ist. Ich kann nicht umhin noch der Stelle X. 17. Erwähnung zu thun, wo von der Weisheit geredet wird: *ὡδήγησεν αὐτοὺς ἐν ὁδῷ θαυμαστῇ καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς σκέπην ἡμέρας καὶ εἰς φλόγα ἀστέρων τὴν νύκτα.* Gerade wie hier unser Verf. das göttliche Wesen, welches nach Exod. XIII. 21. die Israeliten in der Rauch- und Feuerwolke leitete, auf die Sophia deutet, verstand auch Philo seinen Logos darunter, s. oben S. 134. Note 34.

100) Ueber dieses Letztere, daß der Tod nicht ursprünglich in der durch Gott geordneten Welt war, sondern später durch die Sünde der Menschen hinzutrat, s. II. 23.—25.: *ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν· φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, πειράζουσι δ' αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες.* Dieser *διάβολος*, durch dessen Neid die Sünde in die Welt gekommen sei, darf nicht mit Eichhorn (a. a. O.

iſt der aufrichtige Wunſch nach Unterricht, die Beherzigung dieſes Unterrichts aber gebiert die Liebe zu ihm, dieſe Liebe Beobachtung ſeiner Gebote, das Halten der Geſetze, Zuverſicht der Unvergänglichkeit (βεβαίωσις ἀφθαρσίας); die Unvergänglichkeit aber führt in die Nähe Gottes."

Trotz Deſſen nun aber, daß auf ſolche Weiſe Tugend und Unſterblichkeit, wie Laſter und Aufhören des Seins in die engſte Verbindung geſtellt wird, erſcheinen doch auch Die, welche vor Zeiten über den Gerechten ſpotteten, der um ſeiner Seele und um ſeines Gottes willen willig Trübſal erduldete und den Freuden der Erde entſagte, ſich noch ihrer und der Vergangenheit nach unſerm Verfaſſer bewußt, wie denn faſt das ganze 5. Kap. mit der Trauer der Gottloſen im Tode angefüllt iſt. Dieß darf jedoch nicht geradehin als Selbſtwiderſpruch angeſehen werden. Auch die Laſterhaften dauerten der einſtimmigen alexandriniſchen Meinung und der von ihnen angenommenen göttlichen Natur der menſchlichen Seele gemäß ihrem Weſen nach fort; ihre unglückliche Lage beſtand darin, daß ſie wieder zu neuen irdiſchen Verbindungen fortgeriſſen

---

S. 94.) und Gfrörer (a. a. O. II. S. 236.) durch Teufel erklärt werden. Dämonen im übeln Sinne des Worts oder gar ein böſes Princip, was in Gegenſatz gegen das Göttliche träte, ſind dem reinen Alexandrinismus fremd. Nichts deſto weniger wird dieſe Stelle immer eine Anſpielung auf Genes. III. 1. ff. enthalten und Bauermeiſter hatte Unrecht als er Dieß (S. 58. f. Comment.) läugnete. Auch folgt nicht aus Dieſem Jenes; denn wohl konnte die Schlange wegen ihrer läſterlich-verführeriſchen Worte διάβολος genannt werden, ohne daß deßhalb an ein weſentlich böſes Princip gedacht werden müßte. Aber dieſe Erklärung iſt auch ganz nothwendig, ſobald man erwägt, was ſo eben angedeutet iſt, daß die ganze Stelle, wenn ſie nicht auch ſonſt in den ſeltſamſten Widerſpruch zu unſerm Salomo treten ſoll, von dieſem in der gewöhnlichen allegoriſchen Weiſe der Alexandriner aufgefaßt werden muß, welche dem Teufel dabei keine Statt vergönnte oder vergönnen konnte, ſondern unter jener Schlange das verführeriſche, Gott mit dem Menſchen entzweiende Vergnügen verſtand, ſ. Abth. 1. S. 345. f.

wurden, und leicht mochte angenommen werden, daß ſie vo dieſen, nicht minder als die reinen Seelen, die Erinnerung a die eben verfloſſenen feſthielten, das glückliche Loos Derer b neideten, die nun völlig gereinigt das Göttliche ſchauen kon ten, wie es iſt, und dennoch nicht im Stande waren, ſich i gleich körperloſer Reinheit zu erhalten, zu welcher ſie ſich noch immer nicht gehörig befähigt hatten.

Noch iſt es endlich mit einem Worte hierbei zu bemer ken, daß Salomo einer Art Gerichtstag [101]) Erwähnung thut, in welchem eben über das zukünftige Loos der von ihren körperlichen Verbindungen losgeſchiedenen Seelen entſchieden werden ſolle. Ich erinnere mich nicht bei irgend einem andern Alexandriner eine Andeutung eines ſolchen Tages gefunden zu haben.

Wir können uns nun zu dem Frühern wieder zurückwen den. Der göttlichen Weisheit, inſofern ſie ſich thätig erweiſt, ward von unſerm Salomo ein Geiſt, und dieſem hinwiederum beſonders in den oben übergetragenen Verſen, die für das Verſtändniß der ſalomoniſchen Lehren, wie für die Geſchichte der alexandriniſchen Religionsphiloſophie von hoher Bedeutung ſind, die Geſammtheit der Prädicate beigelegt, die der thätigen Weisheit (oder dem Logos) in ihren verſchiedenen Beziehungen, theils als vorſehend-erziehender, theils als ſchöpferiſch-bildender Kraft zuſtand. Was in erſterer Rückſicht zu erinnern war, glauben wir beigebracht zu haben. Die letztere ſoll uns nun beſchäftigen. In ihr finden die übrigen Prädicate jener Stelle, ſo ſeltſam und widerſprechend ſie erſcheinen mögen, ihre Erledigung. Nur muß ein unausgeſetztes Augenmerk auf die Kosmogonie der Alexandriner, wie ſie in den beiden Lehr-

101) III. 7.: καιρὸς ἐπισκοπῆς, 18.: ἡμέρα διαγνώσεως. Faſt unbegreiflich iſt es hierbei, wie Grimm (a. a. O. S. 25. Note 36.) den καιρὸς ἐπισκοπῆς de tempore, quo piorum res jam his in terris decernatur verſtehen konnte. Entſcheidend dagegen iſt wie Kap. III. v. 4. ff., ſo v. 18.

typen bei Philo vorliegt, die Aufmerkſamkeit des Unterſuchenden leiten. [102])

Eingeboren und vielgetheilt (μονογενὲς, πολυμερὲς) iſt der ſchöpferiſche Geiſt der göttlichen Weisheit. Beide Prädicate ſind eng zu verbinden und dulden keine andere Ausdeutung als eine ſolche, die auf die pantheiſtiſch-idealiſtiſche Weltanſchauung hinweiſ't, welche wir bei Philo kennen lernten und nach welcher daſſelbe göttliche Weſen Alles durchdringt, in Allem, ja, Alles ſelbſt iſt, wenn ſchon in verſchiedenen Manifeſtationen ſeiner ſelbſt. Dieß ſagt uns auch unſer Salomo faſt mit denſelben Worten, wie Philo, a. einer a. St., [103]) in welcher beſonders der Ausdruck διατείνειν nicht überſehen werden darf, da er das Kunſtwort iſt, deſſen ſich Philo zur Bezeichnung des göttl. Actes bedient, vermöge deſſen ſich das urgöttliche Weſen aus dem abſolut Einfachen in die mehren Welttheile erweiterte. [104])

Der Geiſt der Weisheit iſt ferner zart, leichtbeweglich, eindringlich, ſpitz, unaufhaltbar (λεπτὸν, εὐκίνητον, τρανὸν, ὀξὺ, ἀκώλυτον). Der Sinn dieſer Prädicate iſt Jedem klar, der ſich erinnert, wie die alexandriniſche Kosmologie in einen tief in das innerſte Weſen des geſammten, nicht nur jüdiſchen, Alexandrinismus eingreifenden, dieſem jedoch ſeinem letzten Zwecke nach immer fremden Typus die göttlich-bildende Wirkſamkeit in die Sonderung der urſprünglich in der chaotiſchen Materie unordentlich gemiſchten Urkräfte ſetzte, wo

---

102) S. Abth. 1. S. 192. Wie eng dieſe beiden Lehrtypen verſchmolzen, daß ſie zuletzt ſo ruhig neben einander beſtehen konnten, wie namentlich an u. St., aber auch bei Philo ſelbſt, haben wir bereits bei letzterem geſehen.

103) Vergl. VII. 24.: διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα., VIII. 1.: διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας ἐρρώστως καὶ διοικεῖται τὰ πάντα (XV. 1.) χρηστῶς., I. 7.: πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς., XII. 1.: ἔστιν ἐν πᾶσιν.

104) S. Abth. 1. S. 267.

dann der Logos als Zertheiler (τομεὺς) dazwiſchen trat und Alles für die erforderlichen Zwecke ſonderte und wieder verknüpfte. Eben die Fähigkeit des letztern, oder vielmehr nach unſerm Verfaſſer der Weisheit als Logos, vermöge deren ſie zwiſchen Alles, was und wie es auch nur immer in der anfanglosen Unordnung verbunden verlag, trat und es ſo trennte, konnte mit jenen Beſtimmungen ſehr angemeſſen belegt werden. Auch die Beweglichkeit der Weisheit, die in dieſer Stelle mehrmals beſonders gerühmt wird, [105]) iſt bei Philo nicht unerwähnt oder unmotivirt. [106]) Von dieſer bei der Weltbildung in beſtimmter Weiſe geordneten Verbindung der Elemente für eine zweckmäßige Wirkſamkeit ſind auch die Worte VII. 17. zu verſtehen, in welchen ſich Salomo rühmt:

αὐτὸς (θεὸς) γάρ μοι ἔδωκε τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων. [107])

und XI. 21., wo er von dem göttlichen Weſen das All nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet ſein läßt. Die übrigen Eigenſchaften bedürfen weiter keiner Erklärung. Die Güte [108]) und Beſtändigkeit [109]) dieſer ſchöpferiſchen Weisheit wird beſonders noch hervorgehoben, indem auch nach Philo's wie nach Plato's Lehre die göttliche Güte den eigentlichen Anlaß zur Schöpfung darbot und das einmal Geſchaffene wegen ſeiner innern

105) VII. 22.: εὐκίνητον., v. 24.: πάσης κινήσεως κινητικώτερον.

106) S. Abth. 1. S. 217. Note 177.

107) Eine neue, ſeltſame, aber freilich ſeinem ſonſtigen Zwecke nicht entſprechende Erklärung dieſer Stelle gab Joh. Schultheiß in ſeinem B.: Engelwelt, Engelgeſetz und Engeldienſt, philologiſch und literariſch erörtert und auf die evangeliſche Wahrheit und Gnade zurückgeführt. Zürich 1833. S. 102., wo er die στοιχεῖα für Himmelszeichen, Geſtirne nehmen will. — Das Wort σύστασις für den gegenwärtigen Zweck kehrt bei Philo öfters wieder, ſ. Abth. 1. S. 192. Note 130.; namentlich bedienten ſich auch die Therapeuten dieſes Wortes, ſ. Phil. de vit. contempl. p. 988. Vergl. auch oben S. 102. Note 74.

108) VII. 22.: φιλάγαθον, εὐεργετικόν, v. 23.: φιλάνθρωπον.

109) VII. 23.: βέβαιον, ἀσφαλές.

innern Vollendung auch als unauflösbar anerkannt ward. [110]) Dagegen darf es nicht übersehen werden, daß auch der andere kosmische Lehrtypus einer absoluten form- und qualitätenlosen Materie und einer in diese übergeprägten weisen Ideenwelt in unsrer Weisheit seinen Anklang findet. So wird XI. 18. die ἄμορφος ὕλη gleichfalls als Substrat der Schöpfung genannt, in zweideutigem Sinne jedoch, da man sich selbst nicht durch die sonstige platonische und alexandrinische Terminologie bestimmt fühlen kann, dieß Wort entscheidend in seinem streng negativen Sinne aufzufassen. [111]) Sicherer aber deutet auf jene Ansicht hin XIX. 6., nach welcher die ganze Schöpfung in ihrer eigenthümlichen Art von oben ausgeprägt sein soll, [112]) und in Verbindung hiermit ist noch die oben bereits erwähnte Stelle zu setzen II. 23., in welcher unser Salomo von dem Menschen aussagt, daß ihn Gott zum Bilde seiner eignen Eigenthümlichkeit geschaffen habe (εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν), Worte, die gleichfalls an jene Ansicht erinnern.

In alle Dem, was wir bisher über die göttlichen Mittelwesen nach der Lehre des Salomo mitgetheilt haben, findet sich zwar Manches, was Philo wahrscheinlich nicht, oder bestimmt nicht gesagt hätte, namentlich die Einführung eines Geistes der Weisheit und die fast constante Wiederholung des Lobes derselben als weltschöpferischer Kraft; aber doch auch Nichts, was dem Genius des Alexandrinismus überhaupt in seiner Idee oder doch in seiner, nach der früher von uns angegebenen Weise auch sonst nicht eben immer völlig constanten, Ausführung entgegenstünde.

---

110) S. Abth. 1. S. 225. ff.

111) Wir haben bei Philo, s. Abth. 1. S. 191. gesehen, wie zweideutig dieses Wort nach beiden Lehrtypen hin sich wendet.

112) ὕλη γὰρ ἡ πλουσιωτάτη ἐν ἰδίῳ γένει πάλιν ἄνωθεν διατυποῦτο. Das πάλιν bezieht sich darauf, daß zu Gunsten der Israeliten die Natur wunderbar zu neuen Dienstleistungen von Gott angewandt, also gleichsam umgebildet worden sei. Dieß Wort thut also gar Nichts zur Bestimmung der Hauptbegriffe unsrer Stelle.

Das gleiche Urtheil ist nun endlich auch über die philo-
phische Stellung zu fällen, die der göttliche Geist bei u-
serm Salomo einnimmt. Terminologisch genommen stimmt i
freilich nicht eben sehr zu der philonischen, worin der göttli
Geist in durchgängiger Berührung mit dem menschlichen Gei
gen, theils rücksichtlich des Ursprungs, theils rücksichtlich der w
tern Fortbildung desselben stand. [113]) In dem Buche der Wei
heit übt der göttliche Geist zwar auch belehrenden Einfluß;
ist aber auch eben so wie die Weisheit kosmische Kraft
und mithin zuletzt in Wahrheit nicht mehr von der Weish
terminologisch zu trennen. Wie aber unser Verfasser dazu
kommen sei mit dem göttlichen Geiste auch das kosmische E
ment zu verbinden ist nicht allzuschwer zu erklären, indem
was wir bereits bemerkten, die Weisheit selbst am Ende
göttlicher Geist genannt werden konnte und sich so die Term
natürlich verschmolzen, und auch die Stelle der Genesis I.
καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος, in welch
man den physisch-bildenden Sinn des Worts πνεῦμα fest
hielt, die Hand dazu bot.

Wenn sich nun schon hiermit das oben gegebene Resul
bewährt haben sollte, nach welchem unser Verfasser von d
göttlichen Mittelursache zwar keineswegs so redet, daß i
Worte an sich unbedingt die Selbstwesentlichkeit derselben a
sprächen, wohl aber, daß in Folge der anderweiten sic
Uebereinstimmung mit alexandrinischen Lehransichten mit hö
Wahrscheinlichkeit, oder, wenn man will, mit mittelbarer G

---

113) Vergl. jedoch oben S. 164. ff. 167. und Abth. 1. S. 301. N. 5

114) Vergl. IX. 17.: *βουλὴν δέ σου τίς ἔγνω, εἰ μὴ σὺ ἔδωκας σ
φίαν καὶ ἔπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων;* Da
geistige Einfluß des *πνεῦμα* ist auch hervorgehoben in den W
ten VII. 23.: *διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν καθα
λεπτοτάτων.*

115) I. 7.: *πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην καὶ τὸ σ
ἔχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς.*, XII. 1.: *τὸ γὰρ ἄφθ
τόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν.*

wißheit darauf geſchloſſen werden darf, daß er auch in jener, die einem großen Theile dieſer letztern erſt ihren Grund und wirklichen Sinn gibt, nicht anders gedacht haben werde: ſo wird dieſe Zuverſicht noch erhöht, wenn man die Art betrachtet, wie er von dem τρόπος ὑπάρξεως dieſer ſchöpferiſchen Weisheit an ſich redet. Sie iſt, wie die Stelle beſagt, die wir als die claſſiſche überhaupt ausgezeichnet haben, entquollen aus der Kraft der Gottheit (VII. 25.: ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως); ein reiner Ausfluß der allmächtigen Herrlichkeit (ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής); ein Abglanz von dem ewigen Lichte (26.: ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου); ein fleckenloſes Spiegelbild der Gotteskraft (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας); ein Abbild ſeiner gütigen Vollkommenheit (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ). Alle dieſe Bezeichnungen, wenn ſie auch ſchon an ſich als bloß dichteriſche und perſonificirende Schilderung des weiſen Gottes erſcheinen könnten, ſtreifen doch ſichtlich hinaus über dieſe Grenze, ſo wie man auch nur die Bemerkung daneben ſtellt, daß dieſelben Ausdrücke von andern Alexandrinern zur nähern weſentlichen Beſtimmung der göttlich-bildenden Mittelurſache angewendet wurden, und ſie ſowol ſelbſt (deren ausführliche Erklärung wir ſchon a. ſ. O. gegeben haben) als der ihnen entſprechende von Salomo gleichfalls wiederholte (oben auch bereits berührte) Lehrſatz, daß die Weisheit ſich durch die Welt hindurch dehne, dieſe erfülle, in ihr ſei u. dergl.,[116]) laſſen nun keinen gerechten Zweifel übrig, daß auch die pantheiſtiſch-emanatiſtiſche Entſtehungsweiſe von Salomo auf ſeine göttl. Mittelurſache übergetragen ſei, zu der die Alexandriner überhaupt ſelbſt nothwendig geführt werden mußten, ſo wie ſie das anderweit Göttliche für gleich göttlichen Weſens mit dem einfachſten Urgöttlichen achteten und doch jenes aus dieſem entſprungen wiſſen wollten.[117])

---

116) S. oben S. 175. und die vorhergehende Note.

117) Ueber dieſe pantheiſtiſch-emanatiſtiſche Entſtehung der göttlichen Kräfte und die damit zuſammenhangenden letzterwähn-

Die 3 letzten Bücher der Makkabäer (2.—4.) die nun noch unsre Aufmerksamkeit für sich in Anspruch nehmen, sind sämmtlich, so verschieden sie auch an Verfasser, Alter und geschichtlichem Werthe sind, gleichfalls, wie es scheint, alexandrinischen Ursprungs.

Von dem 2. Buche der Makkabäer kann hier nur der 2. Theil von Kap. 3. an in Betracht kommen. Der erste enthält 2 Briefe angeblich palästinischer Juden an ägyptische, um diese zur Mitfeier des Festes der Laubhütten und der Tempelreinigung aufzufordern. Zwar kann es namentlich bei dem 2. keinem, und schon darum auch bei dem 1. wol nicht viele Zweifel unterliegen, daß sie unächt seien und so könnten sie denn wohl, wie Dieß Eichhorn vermuthete,[118]) von einem nicht-palästinischen, vielleicht alexandrinischen Juden abgefaßt sein. Indessen findet sich dafür weder ein tüchtiges äußeres Zeugniß, noch auch, so viel ich beobachtet habe, in dem Inhalte eine sichere Spur. An diese Briefe schließt sich, nachdem der ungenannte Herausgeber uns von diesem seinen Entschlusse ihn beizufügen benachrichtigt hat (II. 19.—32.), in seltsamer noch nicht hinreichend erklärter, vielleicht aber als eine absichtslose Composition einer solchen auch nicht bedürfender Re-

---

ten Prädicate s. im philonischen Lehrbegriffe Abth. 1. S. 266. Wie freundlich sich übrigens hieran die an unsrer St. durchgeführte Zusammenstellung Gottes und der Weisheit mit der ewigen Lichte anschließe s. daselbst S. 270. ff. Solche Zusammenstellung aber sichtbar in den Worten VII. 26. ff.: ἀύγασμα (σοφία) φωτὸς ἀϊδίου und daß.: ἔστι γὰρ αὕτη πρεπεστέρα ἡλίου, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἄστρων θέσιν, φανὶ συγκρινομένη εὑρίσκεται προτέρα. Wenn endlich Grimm (a. a. O. S. 17. f.) dadurch, daß er darauf aufmerksam macht, wie sich auch anderwärts ähnliche Bilder auf die Weisheit übertragen finden, sich der Beweiskraft dieser Aeußerungen zu entziehen sucht: so ist der wesentliche Unterschied einzelner, in bestimmter Anklänge und einer durchgebildeten sich in gleicher Terminologie bewegenden Ansicht immer noch als wesentlich festzuhalten.

118) A. a. O. S. 257. Auch Gfrörer a. a. O. II. S. 52. fällt die

bindung ein Auszug aus den 5 Büchern Jason's von Ky-
rene über die Makkabäer an, in welchem alexandrinischer Geist
weht.[119]) Von höherm Interesse als die einzelnen Spuren
desselben zu betrachten und herauszustellen, die noch obenein
nur in einigen Puncten geschichtlich-philosophischen Werth ha-
ben, ob sie schon in diesen die Principien des Alexandrinismus
bis zu Folgerungen ausdehnen, die, so viel uns bekannt ist,
sonst nicht oder nur selten gezogen wurden; von höherm In-
teresse, sag' ich, würde es sein, wenn sich aus diesem Werke
des Kyrenaikers abnehmen ließe, daß sich die religions-philoso-
phische Methode der jüdischen Alexandriner auch den jüdischen
Bewohnern anderer afrikanischer Gegenden mitgetheilt hätte.
Indeß läßt sich hierüber nicht urtheilen, da wir von der Per-
son des kyrenäischen Jason's unmittelbar auch nicht das Min-
deste wissen. Wir müssen es mithin auch unentschieden lassen,
ob dieser Jason in vaterländisch-kyrenäischen oder in alexan-
drinischen Schulen gebildet worden, wenn nicht vielleicht gar,
das mir jedoch bei der auffallenden Geistlosigkeit des ganzen
Products nicht eben wahrscheinlich ist, der Epitomator hin und
wieder Etwas von dem Seinigen beigefügt hat, und uns darauf
beschränken, nachzuweisen, wie auch dieses Buch den Quellen
für alexandrinische Religionsphilosophie zugezählt werden müs-
se; denn hiervon möchte Gfrörer, obschon er diese Ansicht
festhält,[120]) nicht leicht Jemand überzeugen. Die ἐπιφά-
νεια μεγάλη, ἣν (nach III. 24.) ὁ τῶν πατέρων κύριος
καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης ἐποίησεν, d. i. das Pferd
mit seinem schreckenerregenden Reiter und den 2 Jünglingen
neben ihnen, die in Folge des Gebets des Priesters und des
Wehklagens der Jerusalemiten von Gott wider den tempelräu-
berischen Heliodor gesandt wurden und ihn verwundeten, möch-
te nämlich schwerlich an sich von einer Erscheinung des göttli-

119) Wie Bretschneider in s. Dogmatik der Apokryphen S. 52. dieß Buch ein unbezweifelt chaldäisch-palästinisches nennen konnte ist mir nicht leicht erklärbar.

120) A. a. O.

chen Weſens in einer minder vollendeten Manifeſtation verſtanden werden können, in welchem Sinne dieſe allein alexandriniſchen Gehalts ſein würde: ſondern Alles und Jedes, worin ſich das göttliche Walten ſichtbar äußerte, konnte eine ἐπιφάνεια θεοῦ genannt werden, mochte dieß in unmittelbarer Weiſe geſchehen, ſo daß das Göttliche ſelbſt ſichtbar erſchien, oder in mittelbarer, ſo daß in irgend einem Ereigniſſe das göttliche Wirken hindurchleuchtete. [121]) Deßhalb konnte auch (daſelbſt V. 30.) recht gut geſagt werden, daß der allmächtige Gott ſich gezeigt habe (τοῦ παντοκράτορος ἐπιφανέντος θεοῦ), ohne daß jene Anſicht hierin die mindeſte Beſtätigung fände. Dagegen hätte Gfrörer in keinem Falle die äußerſt wichtigen Worte überſehen ſollen, die ſich in Bezug auf jene Erſcheinung Kap. III. V. 38. ff. finden, wo Heliodor die Frage des Antiochus, wen er für geeignet halte zu einem zweiten Verſuche die Tempelſchätze zu nehmen, antwortet: „Wenn Du einen Feind haſt, oder Einen, der hinterliſtig Dir nachſtellt, den ſchicke dorthin und Du wirſt ihn gezüchtigt wieder empfangen, wenn er anders mit dem Leben davonkommt; denn an jenem Orte waltet in Wahrheit eine göttliche Kraft, und er ſelbſt, der in der himmliſchen Wohnung hauſ't, wacht über ihn und ſchützt ihn.“ [122]) Dieſe Nebeneinanderſtellung des göttlichen Weſens ſelbſt und einer Kraft deſſelben, die durch den beigefügte τινά noch geſchärft iſt, laſſen es unſern oben an

---

121) So ſieht z. B. Moſes nach Joseph. Ant. II. 16. §. 2 eine ἐπιφάνεια τοῦ θεοῦ, da ſich auf ſein Geheiß das Meer teilt, zurückzieht, und Petronius, der ſich auf Bitten der Juden dazu verſteht, es bei dem Cajus zu verſuchen, ob man ihn nicht von ſeinem Befehle, auch von den Juden göttlich verehrt zu werden, abbringen könne, gewahrt in einem unerwarteten Siegen θεὸν — — — πολλὴν ἀποσημήναντα τὴν ἐπιφάνειαν, cf. l. l. XVIII. 8. §. 6.

122) διὰ τὸ περὶ τὸν τόπον ἀληθῶς εἶναί τινα θεοῦ δύναμιν, αὐτὸς γὰρ ὁ τὴν κατοικίαν ἐπουράνιον ἔχων ἐπόπτης ἐστὶ καὶ βοηθὸς ἐκείνου τοῦ τόπου.

eſtellten Grundſätzen gemäß nicht zweifelhaft bleiben, [123]) daß er Verfaſſer mit der göttlichen Dynamik der Alexandriner ertraut war.

Das Buch iſt übrigens auch ſonſt dogmatiſch nicht unichtig; indeſſen möchte es in dieſer Beziehung öfters eher gemißbraucht, als angemeſſen angewandt worden ſein. Es muß ekanntlich die Beweisſtellen dafür hergeben, daß in den apokryphiſchen Schriften eine Schöpfung aus Nichts und ine Auferſtehung des Leibes gelehrt werde. Erſteres wegen der Stelle VII. 28., wo das Andenken der Helenmutter für die Nachwelt aufbewahrt wird, die den letzten hrer 7 Söhne auffordert, lieber den Tod zu wählen, als die länzenden Belohnungen, welche Antiochus für die Uebertreung des vaterländiſchen Geſetzes geboten hatte. Sie ſpricht enig Worte nach dem Anfange ihrer Rede: „Ich bitte Dich, ein Kind, ſchaue auf gen Himmel und zur Erde und ſieh' an lles, was in ihnen iſt und erkenne, daß Gott dieß Alles aus Nichts geſchaffen habe“ u. ſ. w. Schon bei dem Lehrbegriffe es Philo haben wir mit Mehrem auseinandergeſetzt, einmal ie eine in ſtreng-philoſophiſchem Sinne feſtgehaltene Schöpung aus Nichts (welche freilich die Worte ἐξ οὐκ ὄντων im engſten und allgemeinſten Sinne gefaßt bezeichnen würden) em innerſten Weſen alles Alexandrinismus widerſtrebe, wie er doch auch Philo in Ausdrücken rede, die eine ſolche zu mpfehlen ſcheinen, aber doch nicht nothwendig annehmen laſen, indem auch die Formen, die der frühern form- und quaitätenloſen Materie angepaßt wurden, als οὐκ ὄντα erſcheinen onnten. Das alexandriniſche Gepräge, was ſonſt dieſe Schrift harakteriſirt, veranlaßt uns, die vorliegenden Worte in dem Sinne zu nehmen, wie ſie Philo wenigſtens gewiß nahm. [124])

123) S. Abth. 1. S. 239. und Abth. 2. S. 132.

124) Bretſchneider in ſ. Dogmatik der Apokryphen S. 144. ſagt: „Daß Gott die Welt aus Nichts erſchaffen habe ſcheint (dieß Wort ſchon von Br. herausgehoben) zwar 2. Makk. VII. 28. behauptet zu werden, aber nach dem Buche der Weis-

Auffallender noch ſind die Stellen, in welchen der Verfaſſer eine Auferſtehung des Leibes vorauszuſetzen ſcheint. So ſagt der dritte jener 7 Märtyrer (VII. 11.) in dem er willig ſeine Glieder zu den bevorſtehenden Qualen bietet, er hoffe, daß er ſie einſt von Gott wiedererhalten werde (ὅτι παρ' αὐτοῦ ταῦτα πάλιν ἐλπίζω κομίσασθαι) und ähnlich richtet der Verfaſſer von dem Rhazis, dem jeruſalemitiſchen Presbyter, welcher freiwillig gegen ſeinen Leib wüthete, um der heidniſchen Gefangenſchaft zu entgehen: „Er rief (ſagt XIV. 46.) den Herrn des Lebens und des Odems an, ihm dieſen einſt wieder zurückzuerſtatten“,[125]) wobei es übrigens klar iſt, daß, wenn auch ſchon dieſe Worte andern Perſonen in den Mund gelegt werden, ſie doch eigentlich mehr Zeugniß für die eigne Denkart des Verfaſſers geben, der unmöglich die Worte Jener genau wiſſen konnte, da dieſe zum Theil längern und heftigen Ergießungen des religiöſen Eifers der Glaubenshelden beſtehen, und in der Bedrängniß jener unſichern Zeiten von Niemandem mit vollkommener Treue hätten nachgeſchrieben werden können, ſondern vielmehr Das, was er für ſie ſchicklich achtete, wie Dieß bei den Geſchichtſchreibern der früheren Zeit ſo häufig geſchah, ſelbſtſtändig unterlegte.[126])

Es kann nun aber keinem Zweifel unterliegen, daß die Lehre von der Auferſtehung des materialen Leibes in einem

---

heit“ u. ſ. w. Er hält indeß doch Jenes zuletzt für gewiß, da auch Philo ἐκ μὴ ὄντων die Welt entſtehen laſſe und doch von einer Materie rede. Doch iſt hierbei Zweierlei zu berückſichtigen, zuerſt daß Philo ſogar auch ἐξ οὐκ ὄντων ſage, was alſo in Parallele zu der Makkabäerſtelle geſtellt werden könnte, dann, wie ſelbſt Dieſes nicht eine wahre Schöpfung aus Nichts unbedingt verlange, ſ. Abth. 1. S. 198. f.

125) καὶ ἐπικαλεσάμενος τὸν δεσπόζοντα τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος ταῦτα αὐτῷ πάλιν ἀποδοῦναι.

126) Daher iſt es auch gar nicht zu verwundern, daß in dem ſogenannten 4. Buche der Makkabäer VIII. 1. ff. die ganze Sache und namentlich die Reden der 7 Brüder in anderer Form dargeſtellt werden,

ersöhnlichen Widerspruche mit der theoretischen und praktischen Doctrin des Alexandrinismus stehe. Dieß muß Jedem inleuchten, der es als letztes Ziel aller jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie erkannt hat, einen höchsten Lebenszweck zu fördern, der in einer möglichst-scharfen Ausscheidung lles Sinnlichen vom Geistigen und der hierdurch herbeigeührten Anschauung des Göttlichen besteht. Sie konnte also uch nicht einmal unter die streitigen Dogmen [127]) in dem Sinne gehören, daß einige der alexandrinischen Philosophie ahrhaft befreundete Juden sie festgehalten, während andere e verworfen hätten. Der innerste Lebensfaden jener Philosohie wäre durch ihre Annahme zerrissen worden und das Ganze ls ein zusammenhang- und charakterloses Amalgam verschieenartiger Theologumene und Philosophumene erschienen.

Nun wollen wir allerdings nicht bezweifeln, daß es eben den streng-altgläubigen Juden zu Alexandrien, die sich denfalls auch dort in bedeutender Anzahl vorfanden, aber ierher gar nicht gehören, auch eine schwankende Partei gab, ie zwar geistig-kräftig genug war, das Alte, in wie weit s bei dem frühern Verständnisse untauglich schien, zu verassen, und doch auch dem Glauben der Väter zu treu aning, um im Gegensatze gegen jenes frühere Verständniß die euern Ansichten ihrer Mitbrüder und Mitbürger unbedingt nzunehmen. Vermag doch selbst Philo bisweilen nicht das orwaltende Ansehen des wörtlichen Sinnes der heil. Schrift o weit in den Hintergrund zu stellen, daß er ihm jeden Einluß auf seine philosophische Ueberzeugung abgeschnitten hätte. Aber es kommt doch Vieles zusammen, was uns hier gen ein solches Amalgam bei unserm Verfasser mißtrauisch maen muß. Wenn Philo dem Ansehen der Worte der heil. Schrift zuweilen einen Einfluß auf seine Philosophumene einäumt, den er, wenn er sich treu hätte bleiben wollen, durch ine allegorische Deutung hätte entfernen müssen: so geschieht

127) Wie Gfrörer meint a. a. O. II. S. 57.

eines größern Werkes; [131]) doch kann es sein ägyptisches V terland, welches es durch seinen Inhalt und durch seine Sp che verräth, auch in seinen religionsphilosophischen Ansich nicht verläugnen und deßhalb muß Einiges über dasselbe b gebracht werden, wenn schon nur Weniges, da jene Spu nicht eben unsre Kenntniß des Alexandrinismus erweitern, s dern eben nur hinreichend sind, uns zu überzeugen, daß d uns anderweit bekannte philosophische Richtung die religiö Ansichten des Verfassers auch dieses Werkchens beherrsch Sichere Beweise dafür möchte ich zwar nicht mit Gfrörer den von diesem besonders hervorgehobenen Stellen im hoh priesterlichen Gebete Simon's (II. 9. 14. — 16.) suchen, [132])

---

vers. in Chronol. Euseb. p. 143. N. 1853., Prideaux d. J. T. II. p. 29.

131) Wie Dieß schon aus dem Anfange: ὁ δὲ Φιλοπάτωρ etc.

132) S. Gfrörer a. a. O. II. S. 54. ff. Simon bittet G daß er den Ptolemäus Philopator, welcher nach seinem S über Antiochus nach Jerusalem kam und in das Allerhei eindringen wollte, verhindere, solch' gottloses Vorhaben zuführen. Er erwähnt und rühmt die Wohlthaten, die das von je her dem Jehovah zu verdanken habe und sagt II. 9.: παρεδόξασας ἐν ἐπιφανείᾳ μεγαλοπρεπεῖ, σύστασιν κοινω νος αὐτοῦ πρὸς δόξαν τοῦ μεγάλου καὶ ἐντίμου ὀνόματός Die ἐπιφάνεια μεγαλοπρεπὴς kann recht gut, wie auch G rer bemerkt, auf die Meinung der Juden im Allgemeinen zogen werden, daß die δόξα Gottes im Allerheiligsten ihren habe, die an sich gar nichts dem Alexandrinismus Nehmba an sich trug, ob sie schon auf diesen einen von uns früher (i S. 55.) angedeuteten Einfluß übte. Wenn sich nun aber bei noch mit Recht bemerken läßt, daß da der alexandrinis Charakter dieses Buchs feststeht, man auch annehmen m daß die δόξα auf eine diesem entsprechende geistige Weise v standen werden müsse: so hätte doch Gfrörer nicht den umg kehrten Schluß von dieser δόξα auf jenen Charakter versuch sollen. Weniger noch war die Stelle II. 14. — 16. zu erwähn wo sich der Hohepriester also ausspricht: ἐν τῇ ἡμετέρᾳ κα ταπτώσει ὁ θρασὺς καὶ βέβηλος οὗτος ἐπιτηδεύει καθυβρίσα τὸν ἐπὶ τῆς γῆς ἀναδεδειγμένον τῷ ὀνόματι τῆς δόξης σου ἅγι τόπον. Τὸ μὲν γὰρ οἰκητήριόν σου οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ ἐσ

och auch in der Art, wie VI. 18. von der wunderbaren Erscheinung gesprochen wird, welche die frommen, angeblich über ine Million zahlreichen und in eine Rennbahn eingesperrten uden von der Wuth der berauschten Elephanten rettet, durch ie sie Ptolemäus Philopator um ihres Glaubens willen verichten wollte. [133]) Wohl aber macht er mit Recht darauf ufmerksam, wie sich auch hier nicht ohne alexandrinischen Anlang hervorgehoben finde, daß Gott ohne alles Bedürfniß i. [134]) Ich füge noch hinzu, daß das bei unserm Verfasser

---

ἄφικτος ἀνθρώποις ἐστίν, ἀλλ' ἐπεὶ εὐδόκησας τὴν δόξαν σοῦ ἐν τῷ λαῷ σου Ἰσραήλ, ἡγίασας τὸν τόπον τοῦτον. „In dieser Stelle", sagt Gfrörer, „ist die göttliche δόξα scharf unterschieden von dem Herrn; dieser wohnt in den seligen Höhen des äußersten Himmels, während die δόξα θεοῦ, ohne Zweifel ein Ausfluß aus dem Urwesen, ihren Sitz im Tempel zu Jerusalem hat." Dieser Gedanke wäre an sich etwas sonderbar. Nicht leicht möchte ein Alexandriner, der sich um der vollendetsten Vollkommenheit des göttlichen Wesens in keiner Weise zu nahe zu treten zum Emanatismus durchgebildet hatte, auf der andern wieder so positiv denken, das emanirte Göttliche auf einen Sitz im Tempel zu Jerusalem zu beschränken. Allein Gf. hat auch die ganze Stelle falsch verstanden. Die δόξα ist hier die Verehrung Gottes und der Sinn der Stelle ist dieser: „In unserm Unfalle nun sucht dieser Uebermüthige und Unheilige die deinem Namen bestimmte heilige Stätte zu entweihen; denn dein Wohnplatz ist der innerste Himmel, unerreichbar für Menschen (sie können dich dort eben so wenig verehren, als solches Heiligthum entweihen), aber weil dir die Verehrung, die man dir widmet, wohlgefällt, weihtest du diese Stätte unter dem Volke Israel."

133) So Gfrörer a. a. O. II. S. 56. Die Worte sind: τότε ὁ μεγαλόδοξος παντοκράτωρ καὶ ἀληθινὸς θεὸς ἐπιφάνας τὸ ἅγιον αὐτοῦ πρόσωπον ἠνέῳξε τὰς οὐρανίους πύλας, ἐξ ὧν δεδοξασμένοι δύο φοβεροειδεῖς ἄγγελοι κατέβησαν φανεροὶ πᾶσι πλὴν τοῖς Ἰουδαίοις. Es soll damit, daß Gott sein Angesicht gezeigt habe, indem die Engel erschienen, keineswegs gesagt werden, daß diese selbst als Parcellen des göttlichen Wesens anzusehen seien. Ich erinnere nur an Das, was ich oben (S. 182. Note 121.) bemerkte. Alle Aeußerungen göttlicher Wirksamkeit konnten Erscheinungen Gottes genannt werden.

134) II. 9.: ὁ τῶν ἁπάντων ἀπροσδεής.

faſt ſtehend gewordene Prädicat Gottes μέγιστος (I. 9. 16. I 16. VII. 22.), was neben ὕψιστος hergeht (VI. 2. VII. ſich wol auch aus der alexandriniſchen Rede und Denkw die ſchon mehrmals von uns berührt worden iſt, Erklärun bittet. [135])

Von weſentlich philoſophiſcher Tendenz, wenn ſchon i größten Theile ſeines Umfangs nach hiſtoriſchen Inhalts das in neuern Zeiten ſogenannte 4. Buch der Mak bäer, [136]) was die Aufſchrift führt: Ἰωσήπου περὶ αὐτ νος oder αὐτοκράτορος λογισμοῦ, auch εἰς μακκαβαίους γος. [137]) So ſicher es auf der einen Seite iſt, daß der ſchichtſchreiber Joſephus der Verfaſſer dieſes Aufſatzes n ſein könne: [138]) ſo unzweifelhaft möchte es auf der and

---

135) S. oben S. 63. ff.

136) Die ältern Griechen reden zuweilen von einem 4. Buche Makkabäer, ohne jedoch deſſen Inhalt näher zu beſtimmen. Patr. apost. edit. Coteler. - Cleric. I. p. 448. N. 29. neuern Zeiten hat man deßhalb mehre Ueberbleibſel der ält jüdiſchen Literatur, die einiger Maßen mit dieſem Titel zeichnet werden konnten, als dieß 4. Buch aufgeſtellt. Calmet dissertat. T. I. p. 350. Eichhorn a. a. O. 289. Ueber unſer B. ſ. Combefis. in Joseph. lib. imperio rationis.

137) Alſo zu den makkabäiſchen Büchern, wenn ſchon nicht als 4. Buch, iſt es ſchon von den Alten gerechnet worden. Euseb. H. E. III. cap. 10.: πεπόνηται δὲ καὶ ἄλλο τι σμα οὐκ ἀγεννὲς τῷ ἀνδρὶ (dem Joſephus) περὶ αὐτοκρ λογισμοῦ, ὅ τινες Μακκαβαϊκὸν ἐπέγραψαν, τῷ τοὺς ἐ τῶν ἐν τοῖς οὕτω καλουμένοις Μακκαβαϊκοῖς συγγρα ὑπὲρ τῆς εἰς τὸ θεῖον εὐσεβείας ἀνδρισαμένων Ἑβραίων τ ἔχειν. Das Buch iſt übrigens, eben weil es früher dem Jo irriger Weiſe zugeſchrieben ward, in einige Ausgaben, die Haverkamp'ſche aufgenommen, ſonſt auch in mehren gaben der LXX zu finden. So in der Breitinger'ſchen. citire nach den Abtheilungen dieſes Buchs bei den LXX.

138) Vornehmlich wegen mehrer hiſtoriſcher Irrthümer, die Joſephus nicht würde haben zu Schulden kommen laſſen. Calmet l. l. p. 352., Grot. in Luc. XVI. 19.

in, daß es von einem in die alexandriniſchen Grundſätze ein-
eweihten Juden herrühre,[139]) der vor der letzten Hälfte des
ſten Jahrh. n. Ch. ſchrieb, wobei es jedoch immer unaus-
emacht bleiben muß, ob Aegypten oder Paläſtina das Vater-
nd ſeiner Bildung war (obſchon für letzteres ſtarke Ausdrü-
e localer Vorliebe für Paläſtina in Etwas ſprechen),[140]) in-
em zu dieſer Zeit die Länder ſich nicht mehr ſo ſcharf nach den
eligiöſen Meinungen ſondern laſſen, als früher, und die ale-
andriniſche Religionsphiloſophie (wie ſich auch noch aus dem
tzten Kapitel dieſes Werks ergeben wird) auch in Paläſtina
latz gewonnen hatte. Daß ich die letzte Hälfte des 1. Jahrh.,
der vielmehr den Untergang des jüdiſchen Reichs als die Zeit-
renze annehme, vor welcher das Werk verfaßt ſei, ſtütze ich
icht ſowol darauf, daß ich ſonſt Andeutungen des Schmerzes
ber dieſen Unglücksfall bei unſerm Schriftſteller vermiſſen
ürde (wie Gfrörer); indem dergleichen niemals ſchlecht-
in nothwendig und ſchrieb der Verfaſſer nicht ſehr kurze Zeit
ach Zerſtörung ſeines Vaterreichs ſelbſt weniger zu erwarten
eht, noch auf das Zeugniß des Euſebius, der dieſes Buch
n dieſe Zeit ſetzt,[141]) ſondern darauf, daß mir kein jüdiſch-
hiloſophiſches Buch längere Zeit nach dem Untergange des
Reichs geſchrieben bekannt geworden iſt, welches nicht mit rab-
iniſcher Gelehrſamkeit oder kabbaliſtiſcher Philoſophie verſetzt
eweſen wäre, dergleichen ſich in dem unſrigen nicht findet.

---

139) Der Jude ſpricht ſich in durchgängiger Verehrung des jüdi-
ſchen Geſetzes und Landes aus, wofür es keines beſondern Bei-
ſpiels bedarf, da faſt Alles Beiſpiel iſt. Doch mag das Buch
auch durch chriſtl. Hände gegangen ſein. Wenigſtens ſieht mir
die Stelle XIII. 14.: μὴ φοβηθῶμεν τὸν δοκοῦντα ἀπο-
κτεῖναι τὸ σῶμα einem chriſtl. Gloſſem aus Matth. X. 28.
ſehr ähnlich. Daß aber nicht etwa in Wahrheit ein Chriſt der
Verfaſſer dieſes Aufſatzes ſei geht wieder im Gegentheile aus
den ſehr geringen Anklängen an chriſtl. Element hervor. Na-
mentlich würde wol neben die 7 Brüder, die als Märtyrer für
ihren Glauben ſtarben, ein chriſtl. Märtyrer geſtellt worden ſein.

140) Vergl. I. 11. IV. 20.

141) S. oben Note 137.

Dieſes behandelt, wie ſchon aus der Aufſchrift hervo
geht, einen von den außerphiloniſchen Quellen des jüdiſch
Alexandrinismus, ſo weſentlicher Beſtandtheil des letztern
iſt, nur ſelten berührten Gegenſtand, nämlich das Verhältn
was zwiſchen dem vernünftigen Wollen und dem ſinnlichen
ſtrebungsvermögen (πάθη) eintreten ſolle, die Nothwendig
und Möglichkeit letzteres zu beſchränken und die Grenzen
ſolchen Beſchränkung.

Eben darum, um alle Einwendungen wider die Mögl
keit einer rückſichtsloſen Beſchränkung abzuſchneiden erzähl
Verfaſſer die Standhaftigkeit des Eleazar, der 7 Märtyrer
der Mutter der letztern, bei denen das vernünftige Wollen
vorherrſchend geweſen ſei, daß ob ſie ſchon durch eine anſc
nend geringe Sünde ſich von dem ſchmähligſten Tode hätten
freien können, ſie ſich doch dazu nicht hätten beſtimmen laſſ

Um unſern Verfaſſer wahr zu verſtehen und ihn gerec
läſſiger als Alexandriner wieder zu erkennen müſſen wir in
drängter Ueberſicht Einiges aus dem Philo hervorhebe
Nach dieſem Philoſophen zeichnet die Theilnahme an dem göt
lichen Geiſte, oder vielmehr Dieß, daß ſein wahres Selbſt
Parcelle deſſelben ſei den Menſchen vor allen übrigen geſch
fenen Dingen aus. Zwar war auch er an das Irdiſche
kettet, aber eine Trennung von dieſem Irdiſchen konnte
nicht ſein Weſen aufheben, vielmehr ihn erſt in das reine,
ſtige, göttliche Licht ſtellen, welches ſeinem urſprünglichen
zukommt, während alles Uebrige, was ſonſt aus dem irdi
Materialen und dem göttlich-bildenden Geiſte zuſammenge
net war, nur in und durch dieſe Miſchung beſtand, und
mehr war, ſo wie ſolche Miſchung ſich in ihre urſprüngl
Theile ſchied. Hätte nun auf den Menſchen nur das Wal
jenes vernünftigen Geiſtes (λογισμὸς) eingewirkt: ſo wü
er ſich ſicherlich ohne Weiteres von allen irdiſchen Makeln
geſchieden haben; aber da er eben auch in Folge heiliger Z
cke theilweis irdiſcher Natur war: knüpfte ihn ein doppelt
Band an dieſe und richtete ſeine thätige Aufmerkſamkeit (πά
auf ſie, einmal die phyſiſche Nothwendigkeit (ἀνάγκη), in

r bei völliger Lossagung von allem Irdischen gar nicht als Rensch hätte fortbestehen können, dann aber auch das Ver-nügen (ἡδονή), was sich von selbst bei Stillung der irdischen Bedürfnisse einstellte, zu fernerm, auch nicht nothwendigem Benusse einlud und so das Geistige dem Göttlichen entfrem-ete. In diesem Vergnügen, oder in der freiwilligen, ent-ürdigenden Vereinigung der geistigen Natur mit dem irdisch-Raterialen, welches dem eigentlichen Lebenszwecke, oder der llmäligen, naturgemäßen Reinigung des Geistigen im Men-hen von allem Materialen geradehin widerstrebte, bestand die Sünde, wogegen die wahre Tugend sich in der Enthaltsamkeit nd Mäßigung, oder in der möglichsten Absonderung des Gei-es von den Bedürfnissen des Körpers darlegte, deren aber eilich wieder nur der Philosoph fähig sein konnte, welcher e höhern Vortheile kannte und anstrebte, denen er die nie-rn aufopfern sollte (daher natürliche Verbindung der Askese nd Philosophie). Jene Nothwendigkeit nun aber war nicht on der Art, daß die vollkommene Freiheit des göttlich-mensch-hen Geistes unbedingt gezwungen worden wäre, ihr zu wei-en. Vielmehr war letzterem hierin eine absolute Autonomie igestanden, ob und in wie weit er die sinnlichen Begehrungs-rmögen in Wirksamkeit treten lassen wolle; ja, wenn es hon Mißbilligung verdiente, diese Zurückstellung des Irdi-hen bis zur vollendeten Scheidung oder dem Tode auszudeh-n, ohne daß besondere Ursachen eine Ausnahme von der Re-l nothwendig machten, indem die Verbindung desselben mit m menschlichen Geiste nur in Folge weiser Zwecke zur Wirk-hkeit gediehen war: so konnten doch eigenthümliche Verhält-isse, in welchen der Sinnlichkeit nur auf zu bedeutende Kosten es Göttlichen im Menschen auch das zu ihrem Bestehen Noth-endige zugestanden werden konnte, den Menschen berechtigen der gar verpflichten, durch vollständige Nichtbeachtung des Sinnlichen zu angemessener Zeit seine geistige Reinheit darzu-un und seine Fähigkeit zu bewähren, in solcher hohen Selig-it ewig zu bestehen. Denn diese stand eben nur Denjenigen i Wahrheit zu, die vom irdischen Vergänglichen frei waren,

während Die, deren Geiſt, wenn auch ſchon augenblicklich den Organen der Sinnlichkeit geſchieden, doch immer noch dieſer geiſtig gefeſſelt hing, unfähig waren in ihrer vergi lichen und bedauernswürdigen Individualität zu beſtehen glücklich zu ſein. Sie mußten in andere übergehen und ſo allmälig zu weſentlicher Geiſtesreinheit, zur Fähigkeit und unſterblich zu werden emporheben.

Es iſt nach dem Geſagten nur noch nöthig die St unſers Verfaſſers daneben zu legen, um Beides zu erlan klåreres Verſtändniß deſſelben und die Ueberzeugung ſeiner xandriniſchen Bildung. Vor Allem klar wird der Anſpruch göttlichen Menſchenvernunft auf unbedingte Herrſchaft üb ſinnlichen Begierden (ἡ τοῦ θείου λογισμοῦ παθοκράτεια) hervorgehoben, ja, iſt dem ſchon oben angeführten Titel Inhalte des Werkes zu Folge der eigentliche Zweck des g zen Buches. Die Vernunft [143]) wird deßhalb die ſelbſt ſchende [144]) und ein heiliger Führer (ὁ ἱερὸς ἡγεμὼν νοῦ 23.) genannt. Ihren Wirkungskreis beſtimmen einige S len näher, ſo I. 6.: „Die Vernunft ſoll die der Gerechti Männlichkeit, Mäßigung und Einſicht entgegenſtrebenden denſchaften beherrſchen und zwar ſo, daß ſie ſie nicht ver ſondern ihnen nicht weiche (im Einfluſſe nicht nachſtehe III. 5.: „Die Vernunft iſt nicht eine Vertilgerin der ſchaften (ἐκριζωτὴς τῶν παθῶν), ſondern eine Widerſach derſelben (ἀνταγωνιστής)“. In dem Vergnügen liegt auch ferm Verfaſſer die eigentliche Wurzel aller Sünde verborgen,

---

142) XIII. 15. cl. v. 5.

143) ὁ λογισμὸς, ὁ νοῦς ὁ μετὰ ὀρθοῦ λόγου I. 15., ἡ εὐ XIII. 4., ἡ εὐλογιστία XIII. 5.

144) αὐτοδέσποτος I. 1., αὐτοκράτωρ I. 30., ἡγεμὼν τῶν π θῶν VII. 16., παθῶν τύραννος XVI. 1.

145) (ὁ λογισμὸς κρατεῖ τῶν παθῶν) τῶν τῆς δικαιοσύνης ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης καὶ φρονήσεως ἐναντίων καὶ τού οὐχ ὥστε αὐτὰ καταλῦσαι ἀλλ' ὥστε αὐτοῖς μὴ ἄξια.

146) I. 25.: ἐν τῇ ἡδονῇ ἐστι καὶ ἡ κακοήθης διάθεσις.

während die Enthaltſamkeit die Begierden zügelt. [147]) Der Asket iſt Philoſoph [148]) und der Tugenden höchſte die Einſicht, indem ſie für ſolche Askeſe befähigt. [149]) Dieſe Tugend oder die ächte Frömmigkeit iſt es denn auch, welche zur Unſterblichkeit und Seligkeit hinleitet, [150]) während dem Böſewichte Vernichtung (ſeiner Individualität) bei fortdauernder Bedrängniß (ſeines Weſens) bevorſteht. [151])

Alexandriniſch-allegoriſche Exegeſe kann ich in den beiden Stellen V. 26. und XVII. 6., welche Gfrörer [152]) für

147) I. 31.: σωφροσύνη — — ἐστὶν ἐπικράτεια τῶν ἐπιθυμιῶν.

148) Eleazar wird wegen ſeiner Standhaftigkeit in Leiden von dem Verf. ſelig geprieſen. Er redet ihn VII. 7. an: ὦ σύμφωνε νόμου καὶ φιλόσοφε θείου βίου. Vergl. 21. XII. 11.: οἱ τῆς εὐσεβείας ἀσκηταί.

149) I. 2. 19.: κυριωτάτη πασῶν (ἀρετῶν) ἡ φρόνησις, ἐξ ἧς δὴ τῶν παθῶν ὁ λογισμὸς ἐπικρατεῖ.

150) XV. 3.: τὴν εὐσέβειαν μᾶλλον ἠγάπησε τὴν σώζουσαν εἰς αἰώνιον ζωὴν κατὰ θεόν., XVII. 18.: (ὑπομονὴ), δι' ἧς καὶ τῷ θείῳ νῦν παρεστήκασι θρόνῳ καὶ τὸν μακάριον βιοῦσιν αἰῶνα.

151) So klar, wie es hier ausgedrückt iſt, findet ſich dieſer Satz bei unſerm Verfaſſer nicht. Indeſſen bei Erinnerung daran, wie tief derſelbe in dem Alexandrinismus begründet liege (ſ. oben S. 171. und Abth. 1. S. 330. f.) und bei Erwägung, wie faſt nothwendig er ſich an den ebenerwähnten anſchließe wird man, glaub' ich, nicht Anſtand nehmen dürfen, die Worte, die er über das künftige Leben der Böſen beibringt, in dieſem Sinne zu deuten, den ſie zulaſſen; X. 15.: ὁ αἰώνιος τοῦ πυρός ἄννον ὄλεθρος., XIII. 15.: μέγας γὰρ ψυχῆς ἀγὼν καὶ κίνδυνος αἰωνίῳ βασάνῳ κείμενος τοῖς παραβαίνουσι τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ. Bequem konnte übrigens der quälende Reinigungsproceß der noch irdiſch-geſinnten Seelen in neuen Individualitäten, zumal in dem drohenden Munde eines durch Feuer Gemarterten, mit Qualen im Feuer verglichen werden, ſo IX. 9.

152) A. a. O. II. S. 180. ff. Zuerſt V. 26., wo aber Eleazar mehr auf die diätetiſchen Gründe hinzudeuten ſcheint, warum die Juden dieſe oder jene Speiſen nicht äßen, als auf die im Ariſteas und Philo gegebenen allegoriſch-geiſtigen. Die Worte ſind:

dieſen Zweck beibringt, nicht finden. Hingegen glaube ich X 31. eine Anſpielung auf die unſern Alexandrinern gelä allegoriſche Deutung der Sündfluth gefunden zu haben. D Verf. redet die ſtandhafte Mutter der Märtyrer an: „Wie Arche Noah zur Zeit der Sündfluth ausdauernd die Sc der Wellen ertrug: ſo haſt du den Geſetzen treu, edelmüth die Stürme wider deine Frömmigkeit überſtanden, als du allen Seiten her durch eine ähnliche Fluth leidenſchaftl Wünſche gefährdet wareſt (τῷ τῶν παθῶν περιαντλο κατακλυσμῷ) und du durch die Qualen deiner Söhne mi teſt.“ Es iſt bemerkenswerth, daß auch Philo die Sünd allegoriſch durch den Zuſtand ausdeutete, in welchem die le ſchaftlichen Wünſche von allen Seiten wider das vernün Wollen anſtreben und den Noah durch die Vernunft, die Menſchen wider ſolche Fluth zu ſchützen ſucht. [153])

Uebrigens habe ich über den Schluß dieſes Buches eigenthümlichen Anſichten. Mehre verwerfen das 18. K Andere halten es für ächt. Ich glaube nur die erſten 6 deſſelben bis zu den Worten ἐπὶ Πέρσας rühren von dem

---

ὁ τοῦ νόμου κτίστης τὰ μὲν οἰκειωθησόμενα ἡμῖν ψυχαῖς ἐπέστρεψεν εὐθίειν, τὰ δὲ ἐναντιωθησόμενα λύσε σαρκοφαγεῖν. Noch ſchwerer zu begreifen iſt Gfrörer hierzu die St. XVII. 6. fügen konnte. Die lichkeit der Kinder, die Märtyrer wurden, wird gegen die gepriefen und geſagt: ἦν γὰρ ἡ παιδοποιΐα σοῦ ἀπὸ τοῦ πατρός σου. Warum möchte wol hier Abraham für das Symbol frommer Seelen zu nehmen ſein? den galt er als das Muſter gottgefälliger Frömmigkeit, wenn Gfrörer beifügt: „Wie auch bei Philo“: ſo ſeine Unbekanntſchaft damit, daß alle fromme Männer neſis als Tugendſymbole von Philo betrachtet wurden.

153) Vergl. qu. in Genes. serm. II. 18. p. 102.: Et hoc est gens utique diluvium, dum intellectûs fluenta aperiun iniquitate, insipientia, avida cupiditate rell. et corporis fo tes aperiuntur libidine, cupidine, ebrietate rell. cl. ibid. p. 90.: quando Deus juvabit (Noam) principem intellectu animae.

ern Verfasser her. Jedenfalls irrt Gfrörer, wenn er sagt, aß Kap. 17. einen vollständigen Schluß bilde, nach welchem ıan Nichts mehr erwarten dürfe. Ich kann Dieß so wenig ıgeben, daß ich glaube, man müsse noch etwas Späteres vor- ussetzen, indem es kaum wahrscheinlich sein möchte, daß der erfasser mit „einer versöhnlichen Ansicht vom syrischen Kö- ige" geschieden sein sollte, die allerdings in den letzten Wor- n des 17. Kapitels, wenn sie das Buch schlössen, liegen wür- . Wie konnte er wol über einen König, dessen Schandtha- n er erzählte, dem er selbst in seiner Apostrophe an Mutter nd Söhne die schmäligsten Strafen verkündigt hatte, da zu den aufhören, wo er dessen spätern Triumph berührt, wäh- nd er von den großen Unglücksfällen, die denselben sehr kurze eit nach seiner Tyrannei trafen, wissen mußte und ohne wel- e er wahrscheinlich jene gar nicht berichtet haben würde. Sie ıden sich XVIII. 5. 6. erwähnt, aber freilich so fragmenta- sch, daß es scheint, als habe der Verfasser am Ende seines Werks noch mit Mehrem ausführen wollen, wie der König ιὶ ἐπὶ γῆς τετιμώρηται. Dieß lassen die Partikeln ὡς γὰρ — ίτε mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuthen, indem auch da- ırch, daß er nach Persien gezogen an sich noch kein Beweis geben ist, daß ihn auf Erden gerechte Strafe getroffen habe, ie er es bewiesen werden lassen will. [154]) Auch forderte Dieß ıtürlich sein eignes Interesse. — An die Stelle des, wie ich aube, verlohrnen wahren Schlusses ist nun ein anderer getre- n, welcher die mahnende und stärkende Rede der Mutter an re Kinder enthält. Die Rede steht offenbar an einem sehr ıschicklichen Orte, an dem Ende des Ganzen, während sie ach XII. 7. stehen sollte. An dieser Stelle findet sich, in- m dieser Rede nur überhaupt Erwähnung gethan wird (τῆς

154) Die Worte sind v. 5.: καὶ ὁ τύραννος Ἀντίοχος καὶ ἐπὶ γῆς τετιμώρηται καὶ ἀποθανὼν κολάζεται· ὡς γὰρ οὐδὲν οὐδαμῶς ἴσχυσεν ἀναγκάσαι τοὺς Ἱεροσολυμίτας ἀλλοφυλῆσαι καὶ τῶν πατριῶν ἐθνῶν ἐκδιαιτηθῆναι, τότε ἀπάρας ἀπὸ τῶν Ἱεροσολύμων ἐστρατοπέδευσεν ἐπὶ Πέρσας.

μητρὸς τῇ ἑβραΐδι φωνῇ προτρεψαμένης αὐτὸν), nur die b
gefügte Notiz: ὡς ἐροῦμεν μετὰ μικρὸν ὕστερον. Beid
kommt mir verdächtig vor. Im 2. Buche der Makkabäer, w
auch die Erzählung von den 7 Märtyrern und ihrer Mut
gegeben wird, werden auch die Worte der letztern mitgeth
Nichts ist wahrscheinlicher und dem Verhältnisse anderer ap
kryphischer Stücke in einzelnen bibl. Stücken analoger, als d
ein Späterer, der unser 4. Buch hierin nicht wollte nachstehe
lassen, einige solche Worte, wie sie nach seiner Ansicht un
den gegebenen Verhältnissen etwa hätten gesprochen werd
können, beifügte, doch aber redlich genug war, um sie n
dem Originale einzuverleiben, diesem daher bloß eine Ver
kung beischrieb, welche sie erwarten ließ.[155]) Einen Gru
wenigstens, warum der wahre Verfasser jene Rede, wenn
sie geben wollte, an dem eigentlichen Orte weggelassen u
dem Schlusse beigefügt habe, kann ich nicht finden.

Was endlich die Dogmen im Schlußkapitel anlangt, d
gewöhnlich auch als Grund für dessen Unächtheit beige
werden: so berührt diese Untersuchung mich eigentlich n
indem sie in dem Theile des Kapitels enthalten sind, den
ich für später beigefügt achte. Da jedoch eigentlich die Sch
rigkeit nur V. 17. trifft (ὁ πατὴρ ἡμῶν) τὸν Ἰεζεκιὴλ ἐπ
στοποιεῖτο τὸν λέγοντα· εἰ ζήσεται τὰ ὀστᾶ τὰ ξηρὰ τα
in welchem auf das Ansehen des Ezechiel hin die Auferste
des Fleisches gelehrt zu sein scheint (ein Dogma, dessen G
gensatz gegen die innersten Triebfedern des Alexandrinis
wir so eben S. 184. f. dargelegt haben): so will ich hier
lich darauf aufmerksam machen, daß die Alexandriner
dem Falle das Ansehen der Worte der heil. Schrift anerken
mußten, dieselben aber freilich, falls sie ihren Ansichten w
strebten, zu Gunsten dieser deuteten. War der Verfasser
dieses Zusatzes ein Alexandriner: so verstand er sicher unter

155) Dieß Glossem ist auch nicht ohne verdächtigende Varian
Andere lesen nur: ὡς ἐροῦμεν.

en Worten etwas Anderes als dieſe an ſich ſagen, nahm ſie viel-
eicht in dem Sinne, in welchem ſich, wie wir oben ſahen, die
Märtyrer mit einer ſolchen Auferſtehung tröſteten und wollte
ann wol ſolche Hoffnung durch das Anſehen des Ezechiel be-
ätigen. [156])

Hier würde endlich auch noch der geeignetſte Ort ſein Ei-
iges über andere jüdiſch-alexandriniſche Schriftſteller beizu-
ringen, die zwar nicht mit unter die Apokryphen aufgenom-
nen, aber doch endlich durch nichts Weſentliches von ihnen ge-
chieden ſind. Indeß läßt ſich über ſolche im Allgemeinen ſehr
enig ſagen, will man ſich anders hüten, nicht auch heidniſche
Schriftſteller mit hierher zu ziehen, die nur durch die Kunſt
er Juden mit der Farbe ihrer Glaubensgenoſſen gezeichnet
orden ſind (worüber im gleich folgenden Kapitel), da von
en Wenigen, die hierbei überhaupt in Betracht kommen könn-
en, theils das Vaterland nicht bekannt iſt, theils auch aus den
eltenen Fragmenten der philoſophiſche Charakter nicht ſcharf
enug hervortritt. Namentlich gilt Dieß von den Fragmenten
us dem Gedichte des Philo über Jeruſalem und
n ähnlicher Weiſe auch von denen aus der Tragödie des
Ezechiel, welche den Auszug der Juden aus Aegypten zum
Gegenſtand hatte. [157]) Noch weniger, ja, faſt nur dem Na-

156) S. oben S. 186. f.

157) Vergl. über Beide die neuerdings erſchienene Schrift: Ezechiel, des jüdiſchen Trauerſpieldichters, Auszug aus Aegypten und Philo des Aeltern Jeruſalem. Nach ihren Fragmenten herausgegeben, überſetzt und commentirt von C. M. Philippſon. Berlin 1830. 8. — Den Ezechiel hält Ph. für einen alexandrin. Juden zwiſchen 200—100 v. Ch. Gewiß iſt, daß er vor Alexander Polyhiſtor, den Suidas auf Sulla's Zeiten ſetzt, gelebt haben müſſe, da Euſebius P. E. IX. 29. p. 442. aus dieſem ſein Citat des Ezechiel entlehnt. Lächerlich iſt es aber, wenn ſich Ph. (a. a. O. S. 11.) mit Berufung auf die Benutzung der LXX bei dieſem Dichter und auf die Angabe des Jos. Ant. XII. 2., daß die Septuaginta im J. 285 gearbeitet worden ſei, das J. 200 als terminus a quo feſtſetzt, weil doch wol 100 Jahre vergangen ſein müßten, ehe jene in Aegypten und

men nach, ſind uns Andere bekannt, die möglicher Weiſe hier her gehören.[158]) Etwas ausführlicher können hier nur die Fragmente des räthſelhaften Artapanus oder Artabanus berückſichtigt werden, der, wenn er ſchon, wie ich glaube, ſtreng genommen nicht in dieſe Klaſſe gehört, doch auch wohl keine finden möchte, die ihm vollkommen oder die ihm näher entſpräche, als die, welche uns eben jetzt beſchäftigt. In den ziemlich ausführlichen Fragmenten, die uns Euſebius von ihm aufbehalten hat, finden ſich alle übrigen wieder, die jetzt im Klemens[159]) oder im alexandriniſchen Chronikon[160]) vorliegen, weßhalb wir uns auf jenen beſchränken.

Paläſtina zu größerm Anſehen hätten gelangen können. Daß ein Alexandriner Verf. dieſer Tragödie ſei, verräth nicht die leiſeſte dogmatiſche Spur; die den alexandriniſch-philoſ. Juden wichtigſten Stellen des A. T. ſind hier in ſo poſitiv-treuem wörtlichen Sinne wiedergegeben, wie Dieß dem an eine ganz andere Auffaſſung gewöhnten, philoſophiſch gebildeten Alexandriner gar nicht mehr möglich geweſen wäre. Ein Alexandriner könnte er aber nichtsdeſtoweniger ſein, da ja auch das poſitive Judenthum dort nicht ohne Vertreter war, und aus der Sprache und überhaupt aus dem ganzen Producte einer griech.-jüdiſchen Tragödie wird Dieß ungemein wahrſcheinlich. — Achnliches findet bei dem Philo Statt, den Euſebius (l. l. IX. 20. p. 421. u. a.) gleichfalls aus Alexander Polyhiſtor anführt.

158) So von Aristaeus in ſ. Buche περὶ Ἰουδαίων ſ. Euseb. P. E. IX. 25. p. 430., den Fabricius (B. G. V. 61.) zwar weiß nicht aus welchen Gründen und daher auch nicht mit welchem Rechte, wie mir aber ſcheint mit keinem von Beiden, für denſelben hält, dem die Geſchichte der Ueberſetzung der LXX zugeſchrieben wird (ſ. das folg. Kap.); ſo vom Demetrius in ſ. Buche περὶ τῶν ἐν Ἰουδαίᾳ βασιλέων bei Clem. Alexandr. Strom. I. p. 337., der der Phalereiſche nicht ſein kann (obſchon ſich dieſer auch mit der jüdiſchen Geſchichte beſchäftigte, ſiehe im folgenden Kap.), da er den 4. Ptolemäer erwähnt, zu welcher Zeit Demetrius Ph. nicht mehr lebte. Doch war vielleicht auch unſer jüngerer Demetrius ein Heide.

159) Strom. I. p. 344.

160) Edit. Rad. p. 149. (Bonon. p. 117.)

Vor Allem iſt ſo viel erſichtlich, daß die Grundlage dieſer Fragmente nicht von einem Juden herrühren könne.[161]) Dieß ergibt ſich theils aus beſtimmten Widerſprüchen wider die heilige Geſchichte, die ſich die Juden, wenn ſie dieſelbe ſchon durch mancherlei Zuſätze erweiterten, doch in dem Maße nicht erlaubten und die nur in der Unkunde der jüdiſchen heiligen Bücher ihren Grund finden können, z. B. daß Joſeph eine Verſchwörung unter ſeinen Brüdern vorausgeſehen und die Araber ſelbſt gebeten habe, ihn nach Aegypten zu führen,[162]) theils aus der beſtimmten Billigung der heidniſch-gottesdienſtlichen Verehrung der Aegypter mit der ſeltſamen Bemerkung, daß Moſes bei dem Anſehen, deſſen er in Aegypten genoß, dieſe gottesdienſtlichen Mißbräuche angeordnet habe. So erzählt Artapan,[163]) Moſes habe den ägyptiſchen Staat in 36 Nomen zerfällt, habe jedem derſelben das göttliche Weſen, den Prieſtern die heil. Schriften zur Verehrung übergeben, dann aber auch Katzen, Hunde und Ibis als göttlich verehren gelehrt;[164]) und bald darauf, daß Moſes im Kriege wider die

---

161) Es iſt deßhalb auch nicht zu billigen, wenn Valckenär diatrib. de Aristob. p. 26. dem Namen des Artap. die Bemerkung beifügt: qui mihi Judaeus est Alexandrinus, nugator ille quidem et mendax, qualis Aristobulus, sed graece doctus, antiquus, rerumque Aegyptiacarum peritissimus.

162) S. Euseb. P. E. IX. 23. p. 429.

163) Euseb. l. l. 27. p. 432. sq.

164) So iſt dieſe Stelle zu verſtehen, deren W. lauten: καὶ ἑκάστῳ τῶν νόμων ἀποτάξαι τὸν θεὸν σεφθήσεσθαι τά τε ἱερὰ γράμματα τοῖς ἱερεῦσιν, εἶναι δὲ καὶ αἰλούρους καὶ κύνας καὶ ἴβεις. Die Ueberſetzung Biger's: suosque singulis (praefecturis) numini colendo ritus assignatos literasque sacras puta felium, canum, ibium figuras sacerdotibus — — — attributas fuisse iſt irrig. Die Artikel τὸν θεὸν und τὰ ἱερὰ γράμματα, auch die Verbindung εἶναι δὲ καὶ ſteht ſchlechthin entgegen. Vielmehr iſt hier der Gedanke der jüdiſchen Alexandriner von ihrem höchſten Gotte und ihren einzig heil. Schriften feſtzuhalten, nach dem denn auch andere Theilgötter verehrt werden konnten. Nur tritt er hier gar nicht in

Aethiopier, gegen welche ihm als Oberfeldherrn die ägyptischen Scharen anvertraut worden seien, aus seinem Lager die Stadt Hermopolis habe entstehen lassen, in welcher er die Ibis für heilig erklärt habe, weil sie die Thiere tödteten, die den Menschen am meisten Schaden zufügen könnten; und endlich daß als Moses gefragt worden sei, ob er Nichts weiter wisse, was dem Menschen nütze, er auf den Stier aufmerksam gemacht habe, der dann der König Chenephres Apis genannt und durch Erbauung eines Tempels verehrt habe, und dem auch von Moses selbst Thiere dargebracht worden seien. Hiermit stellt sich bei unserm Verfasser die unbedingte Verehrung des Moses, die ihn selbst in dem Wunsche, seinen Charakter ganz fleckenrein darzustellen und seine Wunder noch mehr zu erhöhen, ausspricht, in ein seltsames Verhältniß. Und betrachtet man hierbei noch daß derselbe Artapanus versichert, daß Abraham als der Erfinder der Astrologie angesehen werden müsse [165]) und daß Joseph in Aegypten den heliopolitanischen Tempel erbaut habe: [166]) so kann man nicht zweifeln, daß auch jüdische Denkweise in diesen Fragmenten Platz gewonnen habe.

Wie aber hiernach der Charakter des Verfassers sich festzustellen sei, muß sehr zweifelhaft erscheinen. Denn wenn man annehmen wollte, daß ein Jude eines heidnischen Schriftstellers Aussprüche in mehren Einzelheiten zu Gunsten seines Glaubens umgewandelt habe: so widerspräche Dieß der gewöhnlichen Praxis der Juden, die zu solchen Kunstproducten nur ein Material zu wählen pflegten, das an sich gefügig war, dieß aber dann auch so bearbeiteten, daß man kaum noch den heidnischen Keim zu bemerken vermochte. Es wäre aber ihrem Interesse vollkommen zuwider gewesen heidnischen Cultus durch das Ansehen ihres Gesetzgebers

---

der reinen, jüdischen Form hervor, über welche oben S. 63. f. sondern in mehr heidnischer, das Heidenthum empfehlender die sich später thatsächlich ausbildete.

165) L. l. 18. p. 420.

166) L. l. 23. p. 430.

rs hervorgehoben zu ſehen. Weit wahrſcheinlicher iſt es mir, aß wir in dem Artapan einen Synkretiſten vor uns ſehen, wie deren namentlich nach Chriſto unter den Neuplatonikern ſo iele gab, der weder ſeine frühere Lehre oder ſeine frühern ötter aufgeben, noch auch den Forderungen der Vernunft hlechthin widerſtreben wollte, die Würdigeres verlangten; eide daher in ähnlicher allegoriſcher Erklärungsweiſe ſeiner frü- ern Anſichten zu vereinigen ſuchte, wie Dieß bei den Juden der all war. Nur müßte er ſich natürlich mehr auf die jüdiſche Seite gewandt haben, als Dieß bei den heidniſchen Neuplato- ikern der Fall zu ſein pflegte. Hiermit ſtimmen ſehr gut das ervorheben der Nützlichkeit der heidniſchen Götter ſo wie die uſammenſtellungen des Moſes und Muſäus als dieſelbe Per- on und des Moſes mit dem Orpheus als deſſen Schüler. [167]) Wenn dergleichen Zuſammenſtellungen von jüdiſcher und chriſt- icher Seite größerntheils nur aus dem Standpunkte geſchahen, m die griechiſche Weisheit aus der jüdiſchen geſchöpft erſchei- en zu laſſen: ſo hindert Nichts anzunehmen, daß bei innerer Ueberzeugung von der Vortrefflichkeit ihrer frühern Religion, oder auch, wenn man will, bei äußerer Veranlaſſung ſolche als feſtzuhalten darzulegen, einzelne Heiden unter Billigung jü- diſcher Lehre im Widerſpiele gegen die philoſophirenden Juden behaupteten, letztere ſei von jener entlehnt und müſſe, ſolle ſie anders in ihrer Wahrheit erſcheinen, im heidniſch-allegoriſi- renden Verſtande aufgefaßt werden.

167) L. l. 27. p. 432.

Viertes Kapitel.

Von einigen Ueberresten der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie in angeblichen Stellen älterer heidnischer Geschichtschreiber und Dichter; vornehmlich des Aristeas, des Orpheus und der Sibylle, die zu Gunsten jener willkührlich verändert oder völlig untergeschoben sind. (Von den Pseudepigraphen des A. T.)

Einen besondern Platz unter den Quellenschriften für unsern Gegenstand müssen endlich noch die theologischen Geistesproducte alexandrinischer Juden einnehmen, die diese um ihre religiösen Ansichten desto kräftiger zu empfehlen nicht unter ihrem eignen, sondern unter einem auch den Heiden geltenden Namen bei der Mit- und Nachwelt einführten, sei es auch, daß sie denselben größere zusammenhangende Stücke fälschlich beilegten oder doch die ihnen schon früher zugeschriebenen Schriften willkührlich nach ihren Zwecken entstellten. Wie die Juden zu solchem betrüglichen Beginnen bewogen wurden, haben wir schon oben ausführlicher mitgetheilt. [1]) Indem sie nämlich zu allen Zeiten, weil als Juden, und so dann auch in ihrem neuen ägyptischen Vaterlande an der höchst-möglichen Vollkommenheit ihres Gottes und der geoffenbarten Wahrheit ihrer heil. Schriften mit aller der Entschlossenheit festhielten, die religiöser Ueberzeugung eigen ist; in den alexandrinischen Schulen jedoch Ansichten über die Vollkommenheit eines göttlichen Grundwesens aller Dinge kennen lernten, die sie sich

---

1) S. Abth. 1. S. 76. ff

höher achteten, als die bisher angenommenen und von ihnen nach dem einfachſten wörtlichen Sinne aus ihren heil. Schriften ntlehnten: ſo waren ſie natürlich auf die Annahme gekommen, aß jene auch in dieſen verborgen ſeien, aber nur dem ſchärfer Blickenden entgegenträten; eine Annahme, die ſie dann auch nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge beſtätigt fanden. Mochte ſich nun auch ihnen hieraus bei Zuſammenſtellung er Aehnlichkeit zwiſchen den griechiſch-philoſophiſchen Lehren nd der umgeſtalteten jüdiſchen, aber angeblich immer aus en heil. Schriften entnommenen, mit dem ungleich höhern Alter, welches dieſe vor aller Philoſophie Griechenlands voraushatten nothwendig auch die anderweite Meinung ergeben, daß ie Heiden ihre Weisheit aus den jüdiſchen Schriften entnommen hätten: ſo war doch dem Stolze der Juden und ihrem Wunſche, der ſie niemals verlaſſen hat, gerade damals aber mit vorzüglichem Eifer und Erfolge hervortrat, Proſelyten zu machen, die eigne Ueberzeugung nicht genug und ihre Beweismittel für Unbefangene zu ſchwach, ja, in Wahrheit gar nicht vorhanden. Daher das Streben heidniſchen Schriftſtellern theils ein Bekenntniß ablegen zu laſſen, daß ſie wirklich den Juden ihr höheres Wiſſen verdankten, theils Behauptungen beizulegen, die offenbar nur unter dieſer Vorausſetzung erklärbar waren, ein Streben, welches ſie dann auch veranlaßte, heidniſchen Gelehrten, Weiſen und Dichtern Schriften unterzuſchieben, oder ſie doch deren Schriften für ſolche Zwecke corrumpiren ließ.

Eins der merkwürdigſten Producte dieſer Art, an welchem jedoch gar nichts Aechtes iſt, iſt der Brief des Ariſteas. Unter des Ariſteas [2]) Namen iſt uns nämlich ein

2) Leichte Verſchiedenheiten des Namens bei den Alten ſind Ariſtäus, Ariſtias, Ariſtäas, Ariſteus u. ähnl., ſ. Hody a. a. O. S. 3. — Ueber ihn zu vergl. G. J. Voſs de histor. graec. (Francof. ad M. 1677. 4.) p. 94. Fabric.-Harles. B. G. III. p. 660. sqq. mit den ſehr ſchätzenswerthen Zuſätzen von Pfeiffer und Scharfenberg. Humph. Hody contra histor. Aristeae de LXX interprett. dissertat. Oxon. 1685. Da

derjenigen Religionsphiloſophie, die nach den uns andern vorliegenden Quellen ſich zuerſt unter den Juden entwick und erſt nach der Zeit, in welcher dieſer Brief geſchrieben muß, auf Heiden und Chriſten überging.

Am klärſten ſpricht ſich der Glaube an die θεοὺς μι κους, die ſämmtlich vom θεὸς μέγιστος abhängig ſeien und denen dieſer eigentlich verehrt werde, bei ihm aus. Vorz lich hervorzuheben iſt hierbei die Stelle S. III., wo Ari den Ptolemäus zur Freilaſſung der Juden aus der Leibei ſchaft unter Beifügung des Grundes ermahnt, daß ja d ſelbe Gott jenen ihr Geſetz und ihm ſein Reich verliehen h „Denn dieſe“ (Juden), ſetzt er hinzu, „verehren Den, c cher Alles ſchuf, über Alles Aufſicht führt und von Allen a betet wird, vorzüglich auch von uns nur unter dem andern N men Zeus.“ [7]) Wir haben bei Gelegenheit der Unterſuch über die LXX [8]) nachgewieſen, in welchem innigen Zu menhange dieſe ganze Anſicht mit den Grundlehren alle Le xandrinismus verbunden war, und wie ſich dieſelbe bei d LXX ſowol als bei Philo vorbereitet und entwickelt ha Mit Rückſicht auf die untergeordneten Theilgötter ſind e auch die bei Ariſteas oft wiederkehrenden Benennungen Gott der Höchſte (μέγιστος), der Herr über Alles (ὁ κυρι ἁπάντων θεὸς) u. ähnl. zu faſſen. [9])

Daneben ſcheint es auch noch einige Aufmerkſamkeit verdienen, daß Ariſteas mehrfach einen vorzüglichen Lehr wandel in die enge Verbindung mit der Geſetzesweisheit ſe welche die Alexandriner in Folge ihrer philoſophiſchen Ue zeug

---

lichem Grunde ſei der Tragiker Theodektes erblindet u wieder geheilt worden. Auch ſoll ſich der König beim Empfa des Geſetzes zu wiederholten Malen vor demſelben niederg fen haben und was dergleichen Fabeln mehr ſind, die mehr deutig den Juden verrathen.

7) S. Note 5. dieſ. Kap.'s.

8) S. oben S. 62. ff.

9) S. S. III. VI. u. öft.

ugung festhielten und festhalten mußten. [10]) Wir erinnern erbei nur im Allgemeinen an die Bemerkung, zu welcher uns en die Darstellung des philonischen Lehrbegriffs Veranlassung geben hat, [11]) daß gerade durch diesen theosophischen Alexandrinismus Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit in die vertrauungsvolle Nähe traten, in welcher sie sich auf mehre Jahrhunderte hinaus erhielten.

Eine gleiche religionsphilosophische Ueberzeugung mit den Alexandrinern und ganz deren Ansicht über die allegorische Methode der Schrifterklärung, ja, selbst über die besondere Art, wie einzelne Stellen allegorisch zu verstehen seien, spricht aber nach diesem Briefe auch Eleazar, der jerusalemitische Hoheprieſter, selbst aus. Als nämlich die ägyptischen Gesandten Aristeas und Andreas ihm ihr Verlangen vorgehalten und eine beifällige Antwort erhalten hatten: stellten sie Fragen an ihn über einige Gebote im Gesetze, die ihnen Gottes weniger würdig erschienen. Namentlich glaubten sie den Unterschied der Speisen und die gänzliche Enthaltung von einigen als abergläubisch verwerfen zu müssen.

Letzteres läugnet Eleazar an sich so wenig, daß er es durch die Behauptung verstärkt, Moses habe vor Allem gelehrt, wie Gott nur Einer sei, ja, die Kraft dieses Einen Gottes Alles durchdringe, [12]) in welchen Worten sich zugleich die Lehre der Alexandriner von dem göttlichen Weltgeiste, durch den Alles und in dem Alles so sehr sei, daß er selbst das All

---

10) S. V.: ἐὰν οὖν φανεῖται, βασιλεῦ, γραφήσεται πρὸς τὸν ἀρχιερέα τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις ἀποστεῖλαι τοὺς μάλιστα καλῶς βεβιωκότας καὶ πρεσβυτέρους ὄντας ἄνδρας ἐμπείρους τῶν κατὰ τὸν νόμον τὸν ἑαυτῶν κ. τ. λ. Vergl. auch S. VI.

11) S. Abth. 1. S. 354. ff., 371. ff.

12) S. S. XVI.: ὑπέδειξε γὰρ πάντων πρῶτον, ὅτι μόνος ὁ θεός ἐστι καὶ διὰ πάντων ἡ δύναμις τοῦ αὐτοῦ ἐστι. — S. XVII.: τὰ γὰρ καθόλου πάντα — — — ὑπὸ μιᾶς δυνάμεως οἰκονομούμενα.

genannt werden könne, ſichtlich wiedergibt. [13]) Trotz Dem aber, daß er ſo den Grund ſeiner Gegner verſtärkt hat, wi ſich Eleazar gegen deren Angriffe zu vertheidigen. Er erkenn nämlich in den moſaiſch-göttlichen Speiſegeboten ein weiſ Mittel die Juden von der nachtheiligen Gemeinſchaft mit a dern Völkern abzuhalten, begnügt ſich jedoch hierbei nicht, i dern verſichert nun auch, daß jedes einzelne dergleichen Ge bote, warum gerade dieſe oder jene Speiſe unterſagt wor ſei, ſeine tiefere Urſache habe, wenn man dieſe nur anders erkennen vermöchte. Um aber hierbei nicht im Allgemei ſtehen zu bleiben geht er auch auf einzelne näher ein, wob ſich für jenen Nachweis allegoriſcher Erklärungen bedient, b bis ins Einzelne mit denen, welche ſich bei Philo hier finden, zuſammenfallen. [14])

Unbedeutend dagegen überhaupt und namentlich für d Religionsphiloſophie ſind die 72 größtentheils ſehr kurzen A worten, welche der König von den einzelnen Dolmetſchern d nach ihrer Ankunft in Aegypten auf Fragen erhält, die e nen gleichſam zur Prüfung ihrer Weisheit vorlegt. [15]) D

---

13) S. Abth. 1. S. 266. f., 276. ff.

14) So bei der allegoriſchen Deutung des Geſetzes, welches b derkäuenden Thiere mit geſpaltenen Klauen für rein erkl XVIII. Wir ſollen hierdurch erinnert werden nur das G zu immer wiederholten Malen zu üben; das Geſpaltens tet nämlich auf eine Scheidung des Guten vom Böſen un Wiederkäuen auf eine Wiederholung; ganz ſo bei Ph speciall. legg. (edit. Mang.) II. p. 353. sq. cl. de a p. 206. Ferner wird das Verbot des Genuſſes fleiſchfre Raubthiere S. XVII. allegoriſch dahin erläutert, daß r ren Sitten nicht nachahmen und uns unſers Anſehens, wir deſſen genießen, nicht zur Unterdrückung der Nieder dienen ſollen. Ganz ähnlich de speciall. legg. (edit. Mang p. 355.

15) Wenn Gfrörer a. a. O. S. 62. ſagt: „Als ſie angek waren (dieſe 72 Dolmetſcher) bewirthete der König je 10 ſelben in 7 glänzenden Gaſtmählern und legte, um ihre Weis zu prüfen, einem jeden derſelben eine theologiſche Frage vor.

tragen ſo auffallend das Gepräge unvorbereiteter Eile, daß man m Mindeſten nicht verſucht wird in die hohe Verwunderung inzuſtimmen, die Ariſteas am Schluſſe derſelben [16]) dieſen Antworten ſchuldig zu ſein meint und ſie gerade Das enthalten, vas in der ganzen Erzählung der Wahrſcheinlichkeit oder auch er anderwärtsher ſicher erkannten Wahrheit am wenigſten wi- erſpricht.

Uebrigens ſpringt es nach einer Charakteriſtik dieſes Schriftchens in die Augen, wie äußerſt wichtig daſſelbe für die Entſtehungsgeſchichte der alexandriniſch-jüdiſchen Philoſophie ein würde, wenn es für ſo alt gehalten werden könnte, als s ſein will. Es würde aus demſelben hervorgehen, daß die erſten Keime jener Philoſophie vielleicht überhaupt nicht im modernen Judenthume, wenigſtens nicht in den literariſchen Verhältniſſen der Juden zu Alexandrien zu ſuchen ſeien, in- em es dieſe doch ſichtlich von Paläſtina aus nach Aegypten hergetragen werden läßt, geſetzt auch, daß man annähme, Ariſteas, deſſen Kenntniß und Vorliebe für das Judenthum ch doch nicht beſtreiten ließe, habe auch an deren philoſophi- her Geſtaltung Geſchmack gewonnen. Aber eben dieſe neuen, anz unerwarteten, ja, ganz unerklärlichen Reſultate bilden nen noch wenig hervorgehobenen Zweig von Gründen, durch elche das Anſehen dieſes Berichts fällt. Es wäre Beides anz unerklärlich, theils, wie ſich eine ſolche Philoſophie in

---

der Beantwortung dieſer Fragen beſteht der dogmatiſche Ge- halt der Schrift“: ſo ſind dieß wirklich faſt ſo viel Fehler als Sätze, welche es beinahe zweifelhaft werden laſſen, ob Gfrörer je das fragliche Buch geleſen, indem (worauf allerdings ſonſt Nichts ankommt als die hiſtoriſche Treue, daß auch Kleinig- keiten nicht irrig dargeſtellt werden möchten) nicht ſtets nur 10 ſondern immer alle 72 geſpeiſ't, aber je 10 (die beiden letzten Male je 11) gefragt wurden, aber auch an einen theologiſchen Inhalt der Fragen ſehr ſelten zu denken iſt. Ungleich richtiger, wenn auch ſchon nur im Allgemeinen gibt Pfeiffer zur Har- les-Fabric. Bibliothek III. S. 662. den Inhalt der Fragen an: de regno usque ad finem incolumi servando.

16) S. XXXIII.

Palästina, wo sich die Juden nach dem Exile durch die strengste Anhänglichkeit an den todten mosaischen Buchstaben auszeichneten, habe bilden können, theils, wo sie dann nach Eleazar und Aristeas hingeschwunden sei, indem bis zu den Zeiten des Siraciden, der Essener und des Josephus, deren Theologumene alle sichtlich wieder auf Aegypten zurückweisen, keine sichere Spur derselben sich in Palästina vorfindet.

Schon diese Gründe müßten also das Ansehen des Aristeas herabstimmen, wo nicht zu Nichte machen. Andere, welche schon früher nach Verhältniß geltend gemacht worden sind, vollenden das Werk. Ueberhaupt sind die Zweifel, welche gegen die Aechtheit dieses Briefs erhoben wurden, schon sehr alt. Wenn auch nicht Augustin selbst, wie Serari [17] berichtete: so zweifelte doch Ludovicus Vives zu dem Augustin an derselben. [18]) Ein näher motivirtes Verdammungsurtheil sprach aber zuerst Scaliger aus zu der Chronologie des Eusebius [19]) und hielt ihn mit so gewichtigen Gründen

---

17) Proleg. bibl. Er berief sich, wahrscheinlich durch die gleich erwähnende Bemerkung des Vives irre geleitet auf Augustin de civit. Dei XVIII. 4.

18) L. l. VIII. 42., wobei er zwar Einige fand, die ihm beistimmten, deren unbedeutende Namen (s. dieselben bei Vossius und Hody l. l. p. 3.) und Gründe aber der Sache, welche sie sprachen, eben keine größere Glaubwürdigkeit geben vermochten. Joh. Wower Synt. de graeca et bibliorum interpretat. hielt den heutigen Brief des A. für eine Compilation aus dem wahren und den zum Theil ausgeschmückten Berichten der Väter, sah aber freilich die große Anzahl Gelehrten wider sich, die die Verwerfung einer Ansicht, die 1500 J. als unbezweifelt gegolten hatte, für eine Auflösung aller gelehrten oder gar bürgerlichen Ordnung halten mochten, wie Letzteres eben in Bezug auf Arist. Alexius a S. Aquilino (in s. Schrift: Pentateuchi hebraeo-samaritani praestantia in illustrando et emendando textu Masoreth. ostensa Colon. 1783. 8.) wirklich aussprach. Die Namen der Gegner des Vives nennt Hody l. l.

19) S. 132. ff. (No. 1734.)

das trügerische Machwerk eines spätern Juden, daß J. G. Voß zu ihm sich hinneigte und sie auch Hody's Urtheil vorzüglich bestimmten. Durch diesen letztern entschied sich nun auch die allgemeine Stimme der ausgezeichnetsten Gelehrten wider die angebliche Schrift des ägyptischen Höflings. Vorzüglich in seiner zweiten mit gleich großer Gelehrsamkeit, Klarheit und Schärfe abgefaßten Schrift de bibliorum textibus originalibus, [20]) in welcher er die Gegengründe des gelehrtesten Vertheidigers des Aristeas, des Js. Voß beleuchtete und verwarf, ging er aus dem Streite mit diesem, der an Tüchtigkeit nicht leicht einem seiner Zeitgenossen wich, so entschieden siegreich hervor, daß Voß selbst zu der Partei des von ihm früher sehr gering geschätzten Gegners überging. [21]) Nach den Verhandlungen dieser Männer sind mehre Gründe Hody's, unter ihnen auch einige von denen, auf welche er das höchste Gewicht legte, erschüttert worden; [22]) ja, es sind sogar mehre neuere Vertheidiger der Aechtheit des Aristeas aufgetreten, [23])

---

20) Oxon. 1705. fol. Die frühere Schrift Hody's und die Schriften Vossens, gegen welche er schrieb und welche dieser ihm entgegenstellte s. oben Note 2.

21) In einer Note zu dem Briefe des Barnabas nennt er den A. Pseudoaristeas. Auch war bereits in der 2. Aufl. des Pomponius Mela (1700) der Ausfall gegen Hody weggelassen.

22) So namentlich das Zeugniß des Hermippus dawider, daß Demetrius Phalereus alexandrin. Bibliothekar unter Philadelphus gewesen sein könne. S. oben S. 86. ff.

23) Lewis in s. engl. Uebersetzung des Arist. Lond. 1715. 12. Will. Whiston im Anh. zu s. Schrift the literal accomplisement of Scripture prophecies. Lond. 1724. p. 117. — 56. Vergl. die sehr ehrende Anzeige in den Actis erudit. a. 1728 (Monat März) p. 116. — 81. (Charles Hayes) a vindicat. of the septuagint. Lond. 1786. (Ueber beide letztere Schriften s. die Mittheilungen bei Baumgarten im 12. B. s. Nachrichten von merkwürdigen Büchern S. 330. f.) Vorzüglich (Sim. de Magistris) in d. apologia sententiae patrum de LXX versione, welcher Desselben Daniel secundum LXX ex hexaplis Origen. primum edit. e singul. Cod. Chisiano

aber ohne daß er durch dieß Alles des Zutrauens würdiger schienen wäre.

Die nähere Darlegung der Gründe aber, warum Hol dieſe Schrift verwarf, und die nähere Unterſuchung, in weit dieſe jedem Widerſpruche trotzen können, glaube ich hi bei Seite legen zu müſſen. Sie tragen faſt durchgängig ein unſerm Zwecke fremden Charakter, indem ſie ſich faſt alle a dem Gebiete einzelner Anachronismen bewegen, die Arist wenn er wirklich war, wer er zu ſein vorgibt, nicht habe gehen können. Und wenn wir auch für unſre Bedürfniſſe ei entſchiedenen Ueberzeugung bedürfen, ob die Schrift genu ſei oder untergeſchoben: ſo ſpricht doch die ganze Farbe de ſelben; [24]) das Vorgeben, daß ein Heide ſchreibe, währe doch, wie wir ſchon ſahen, der trügeriſche Jude in unverken baren Zügen hervorſieht; die Fiction dreier Briefe, des D metrius, des Philadelphus und des Eleazar, die ſich im Ga und Inhalte wunderſam ähneln [25]) und die unglaub Nachricht, daß eine vergeiſtigende jüdiſche Philoſophie ſich

---

Rom. 1762. fol. angehängt iſt. (Vergl. Joh. Aug. Ern ſti's neueſte theolog. Bibl, III. 205.) A. G. Masch pra ad bibl. sacr. P. II. Vol. 2. p. 10. sqq., der noch Ma nennt.

24) Vergl. Richard Simon hist. crit. d. V. T. II. 2. p. 1 Or il est certain, que pour peu, qu'on fasse de reflexion s l'histoire d'Aristée en la lisant avec application on sera co vaincu, que quelque Juif helleniste a écrit ce livre sou nom d'A. en faveur de sa nation. Les miracles qui y sont rapportés et la manière même, dont tout le livre est écrit présentent parfaitement l'esprit des Juifs, lesquels ont to jours pris plaisir et principalement dans ce temps-là à co poser des livres, qui ne contenoient presque que des choses extraordinaires.

25) Dieſe große Aehnlichkeit der Briefe iſt einer der älteſten Grü de die gegen A. geltend gemacht worden ſind. Vergl. Scali ad Euseb. Chronic. p. 134.: Deinde trium epistolarum eam plaria unius hominis stilum esse manifesto cuivis harum re rum intelligenti apparet. Vergl. auch Hody S. 67.

Palästina im 5. oder 4. Jahrh. v. Ch. gebildet haben solle, wo-
gegen Alles streitet, so klar für das Letztere, daß jede weitere
nicht sonst an unsern Zweck streifende Untersuchung hierüber
dieser Darstellung fremd bleiben kann und muß. —

Verwandt mit diesem Machwerke im Zwecke ist die Cor-
umpirung einzelner heidnischen Schriftsteller
ür jüdisch-religiöse Absichten, wobei es auch leichter
nöglich war, berühmte Namen in das Interesse zu ziehen, da
olchen nicht wol ganz neue Werke untergelegt werden konnten,
alls nicht etwa, wie wir Dieß gleich näher bei den untergescho-
enen Gedichten des Orpheus und der Sibylle bemerken werden,
as verjährte Alter um diese Namen einen minder scharf bezeich-
neten Kreis des ihnen eigenthümlich Angehörigen gezogen hatte.
Da übrigens zu der Zeit des Alexandrinismus die Juden in
nehre politische und wissenschaftliche Verbindung mit den Grie-
hen getreten waren, ja, einige Zeit hindurch in höhern Ehren
ei diesen standen, auch ihre Gesetze, in die Sprache derselben
ibergetragen, diesen zugänglich waren und ihrer sowol in den
llgemeinen griechischen Geschichtswerken einige Erwähnung ge-
chah, als auch vielleicht besondere Werke von den Heiden über
ie Juden gefertigt wurden: [26]) so bot sich zu solcher Corrum-
pirung um so häufigere und um so passendere Gelegenheit dar.

---

26) Eigentlich hätte uns Fr. Chr. Meier in s. Judaicis s. vett. scriptt. profanorr. de rebus Judaicis fragmentis, Jen. 1832. 8. alle allgemeinen Nachweisungen hierüber ersparen sollen, so daß wir uns mit einer bloßen Verweisung auf ihn begnügen könnten, zumal da dergleichen Zusammenstellung, wie er sie unternommen, eben nur in absoluter Vollständigkeit ihren Werth hat. Aber außer Denen, die wir nur dem Namen nach als heidnische Schriftsteller über die Juden kennen, dem Mnaseas (wahrscheinlich der bekannte patarensische Geschichtschreiber; wie Harles B. G. V. 63. einen Damaskener aus ihm machen konnte, weiß ich nicht. So viel mir bekannt ist kommt Keiner dergl. vor. — Jos. Ant. I. 3. §. 6.), Aristophanes, Hermogenes, Euhemerus, Konon, Zopyrion und Philo dem Aeltern (wahrscheinlich nicht der Dichter

aber ohne daß er durch dieß Alles des Zutrauens würdiger erſchienen wäre.

Die nähere Darlegung der Gründe aber, warum Hody dieſe Schrift verwarf, und die nähere Unterſuchung, in wie weit dieſe jedem Widerſpruche trotzen können, glaube ich hier bei Seite legen zu müſſen. Sie tragen faſt durchgängig einen unſerm Zwecke fremden Charakter, indem ſie ſich faſt alle auf dem Gebiete einzelner Anachronismen bewegen, die Ariſteas, wenn er wirklich war, wer er zu ſein vorgibt, nicht habe begehen können. Und wenn wir auch für unſre Bedürfniſſe einer entſchiedenen Ueberzeugung bedürfen, ob die Schrift genuin ſei oder untergeſchoben: ſo ſpricht doch die ganze Farbe derſelben; [24]) das Vorgeben, daß ein Heide ſchreibe, während doch, wie wir ſchon ſahen, der trügeriſche Jude in unverkennbaren Zügen hervorſieht; die Fiction dreier Briefe, des Demetrius, des Philadelphus und des Eleazar, die ſich im Style und Inhalte wunderſam ähneln [25]) und die unglaubliche Nachricht, daß eine vergeiſtigende jüdiſche Philoſophie ſich in

---

Rom. 1762. fol. angehängt iſt. (Vergl. Joh. Aug. Ernesti's neueſte theolog. Bibl. III. 205.) A. G. Masch praef. ad bibl. sacr. P. II. Vol. 2. p. 10. sqq., der noch Mehr nennt.

24) Vergl. Richard Simon hist. crit. d. V. T. II. 2. p. 187. Or il est certain, que pour peu, qu'on fasse de reflexion sur l'histoire d'Aristée en la lisant avec application on sera convaincu, que quelque Juif helleniste a écrit ce livre sous le nom d'A. en faveur de sa nation. Les miracles qui y sont rapportés et la manière même, dont tout le livre est écrit représentent parfaitement l'esprit des Juifs, lesquels ont toujours pris plaisir et principalement dans ce temps-là à supposer des livres, qui ne contenoient presque que des choses extraordinaires.

25) Dieſe große Aehnlichkeit der Briefe iſt einer der älteſten Gründe die gegen A. geltend gemacht worden ſind. Vergl. Scaliger ad Euseb. Chronic. p. 134.: Deinde trium epistolarum exemplaria unius hominis stilum esse manifesto cuivis harum rerum intelligenti apparet. Vergl. auch Hody S. 67.

Palästina im 5. oder 4. Jahrh. v. Ch. gebildet haben solle, wogegen Alles streitet, so klar für das Letztere, daß jede weitere nicht sonst an unsern Zweck streifende Untersuchung hierüber dieser Darstellung fremd bleiben kann und muß. —

Verwandt mit diesem Machwerke im Zwecke ist die Corrumpirung einzelner heidnischen Schriftsteller für jüdisch-religiöse Absichten, wobei es auch leichter möglich war, berühmte Namen in das Interesse zu ziehen, da solchen nicht wol ganz neue Werke untergelegt werden konnten, falls nicht etwa, wie wir Dieß gleich näher bei den untergeschobenen Gedichten des Orpheus und der Sibylle bemerken werden, das verjährte Alter um diese Namen einen minder scharf bezeichneten Kreis des ihnen eigenthümlich Angehörigen gezogen hatte. Da übrigens zu der Zeit des Alexandrinismus die Juden in mehre politische und wissenschaftliche Verbindung mit den Griechen getreten waren, ja, einige Zeit hindurch in höhern Ehren bei diesen standen, auch ihre Gesetze, in die Sprache derselben übergetragen, diesen zugänglich waren und ihrer sowol in den allgemeinen griechischen Geschichtswerken einige Erwähnung geschah, als auch vielleicht besondere Werke von den Heiden über die Juden gefertigt wurden: [26]) so bot sich zu solcher Corrumpirung um so häufigere und um so passendere Gelegenheit dar.

---

26) Eigentlich hätte uns Fr. Chr. Meier in s. Judaicis s. vett. scriptt. profanorr. de rebus Judaicis fragmentis, Jen. 1832. 8. alle allgemeinen Nachweisungen hierüber ersparen sollen, so daß wir uns mit einer bloßen Verweisung auf ihn begnügen könnten, zumal da dergleichen Zusammenstellung, wie er sie unternommen, eben nur in absoluter Vollständigkeit ihren Werth hat. Aber außer Denen, die wir nur dem Namen nach als heidnische Schriftsteller über die Juden kennen, dem Mnaseas (wahrscheinlich der bekannte patarensische Geschichtschreiber; wie Harles B. G. V. 63. einen Damaskener aus ihm machen konnte, weiß ich nicht. So viel mir bekannt ist kommt Keiner dergl. vor. — Jos. Ant. I. 3. §. 6.), Aristophanes, Hermogenes, Euhemerus, Konon, Zopyrion und Philo dem Aeltern (wahrscheinlich nicht der Dichter

Ich habe 4 Spuren dergleichen in den Berichten hei
nisch-griechischer Geschichtschreiber über die Juden angetro
fen, die ich hier einzeln mittheilen will.

Zunächst im Hekatäus aus Abdera, dem Zeitg
nossen Alexanders des Großen, der in sein größeres Geschich
werk [27]) auch die Begebenheiten der Juden mit aufgenomm

über Jerusalem s. oben S. 199. Note 157., obschon P
Hippson in s. daselbst angeführten Schrift S. 54. Beide de
tificirt, da dieser ein Jude, jener ein Heide war. Wahrsch
lich ist es mir vielmehr, daß der unsrige derselbe ist, dessen
οἱ βασιλεῖς τ. Ἰ. Clem. Alexandr. Strom. I. p. 337. nam
Am wenigsten kann der Herennius Philo, welcher
auch unter den griechischen Geschichtschreibern über die Jud
einen Namen hat, [s. Origen. adv. Cels. I. 13., Euse
P. E. I. 10. p. 40.] unter dem ältern gemeint sein, da er
erst unter Nero lebte, also jünger als unser alexandrinis
Philosoph war, der jedenfalls im Gegensatze gegen den Ältern
als Jüngerer gedacht wird), welcher aller Joseph. c. Ap. I. 3
als solcher Erwähnung thut und Posidonius (wahrsch
der Apamenser, zusammengestellt mit Apollonius Molo, m
welchem gleich ein Mehres als Verf. antijüdischer Schri
Jos. c. Ap. II. 7.) sind auch Solche übergangen von denen
noch größere oder kleinere Fragmente übrig haben. Es
die 4 zunächst im Texte Folgenden und uns für unsern ne
lern Zweck interessirenden. Da wir aber für letztern uns
vollständige Kenntniß dergleichen Fragmente verschaffen
ten: so fügen wir hier kürzlich Mehre bei, die von Mer
auch außerdem und zum Theil überhaupt ganz übersehen
den sind, als den Nikolaus aus Damaskus (
Jos. Ant. I. 3. §. 6. [cl. Euseb. P. E. IX. 11. p. 4
IX. 7. §. 2. XII. 3. §. 2.), Alexander Polyhist
s. langen, aber zum größten Theil aus Andern entlehnte
theilungen über die Juden s. Clem. Alexandr. Strom
p. 332. — Euseb. P. E. IX. 17. sqq. p. 418. sqq.),
lonius Molo (in s. συγκευῇ τῇ κατὰ Ἰουδ., aus
Euseb. P. E. IX. 19. p. 420. und Jos. c. Ap. II. 2
33. 36. mehre einzelne Vorwürfe mittheilen und widerlegen
Theodotus (Jos. c. Ap. I. 23. als Heide genannt;
bei Euseb. P. E. IX. 22. p. 426.) und Theophilus (Jo
c. Ap. I. 23. cl. Euseb. P. E. IX. 34. p. 452.).

27) Clem. Alexandr. Strom. V. p. 602.: ὁ τὰς ἱστορίας συ
ταξάμενος.

hatte.[28]) Er ſchrieb zu einer Zeit, in welcher die Juden, von Alexander dem Großen ſelbſt und den nächſten Ptolemäern geſchätzt, mächtig in die Höhe ſtrebten, und es war darum natürlich, daß er nicht mit der Geringſchätzung von ihnen ſprach, welche den ſpätern griech. Geſchichtſchreibern über ſie ſo gewöhnlich war, nachdem ſich der Haß zwiſchen Juden und Heiden vollſtändiger entwickelt hatte und auch die Juden im äußerſten Drucke niedergehalten wurden. So lauten denn alle Stellen, welche von Joſephus, Klemens und Euſebius uns aus ihm über die Juden mitgetheilt werden, recht günſtig für dieſe. Aber irgend etwas ſchlechthin Jüdiſches, welches durchaus eine jüdiſche und namentlich alexandriniſche Hand zu ſeiner Erklärung vorausſetzte, tritt in den von dieſen angeführten Stellen nicht hervor.[29]) Deſto mehr befremdet

---

28) Er hat über die Geſchichte der Juden geſchrieben (ἡ περὶ Ἰουδαίων ἱστορία Euseb. P. E. IX. 16. p. 408., cll. Orig. adv. Cels. 1. — Jos. adv. Ap. I. 22.) und über Abraham (Clem. Alex. l. l. — Euseb. P. E. IX. 16. p. 417. — Jos. Ant. I. 7. 2.); denn obgleich zufälliger Weiſe in allen den Stellen, in welchen ihm das B. über Abraham zugeſchrieben wird, die Beſtimmung, daß der abderitiſche Hekatäus zu verſtehen ſei, fehlt und deßhalb Mehre an den mileſiſchen gedacht haben: ſo kann es doch auch nicht einmal ſchwankend ſein, daß hier an den abderitiſchen gedacht werden müſſe, theils weil Euſebius, der l. l. p. 408. beſtimmt den abderitiſchen als Geſchichtſchreiber der Juden nennt, bald darauf p. 417., wo er des Buchs des Hekatäus über den Abraham Erwähnung thut, keine nähere Beſtimmung beifügt, theils weil Clemens l. l. denſelben als Verf. dieſes letztern Buchs angibt, der auch über die ägyptiſche Geſchichte geſchrieben habe (ἐν τῷ κατ' Ἀβραμὸν καὶ τοὺς Αἰγυπτίους), welcher beſtimmt der abderitiſche iſt, vergl. Diodor. Sic. I. (edit. Wessel.) p. 56. Ueberhaupt war wol dieſes Buch nicht ſowol ein ſelbſtſtändiges, als in die jüdiſche Geſchichte deſſelben Vfr's aufgenommen, wie dieſe wieder einen Theil des größern Geſchichtswerkes bildete.

29) Etwas verdächtig nach Sprache und Inhalt ſcheinen mir jedoch die ſophokleiſchen Verſe, die Clem. Alexandr. aus dem Hekatäus anführt Strom. V. p. 603. Vergl. mit cohort. ad

ſchon diejenige, welche ſich in dem erſten Buche des Origenes gegen den Celſus befindet: [30]) καὶ Ἑκαταίου τοῦ ἱστορικοῦ φέρεται περὶ Ἰουδαίων βιβλίον, ἐν ᾧ προστίθεται μᾶλλόν πως ὡς σοφῷ τῷ ἔθνει ἐπὶ τοσοῦτον, ὡς καὶ Ἐρέννιον Φίλωνα ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι πρῶτον μὲν ἀμφιβάλλειν, εἰ τοῦ ἱστορικοῦ ἔστι τὸ σύγγραμμα; δεύτερον δὲ λέγειν, ὅτι, εἴπερ ἐστὶν αὐτοῦ, εἰκὸς αὐτὸν συνηρπάσθαι ὑπὸ τῆς παρὰ Ἰουδαίοις πιθανότητος καὶ συγκατατεθεῖσθαι αὐτῷ τῷ λόγῳ. Joſ. Scaliger [31]) theilte die Anſicht des Philo, indem auch er den Bericht des Hekatäus für unterſchoben achtete; aber Voß [32]) zweifelte, und fürwahr mit der angeführten St. ließ ſich nicht mit Gewißheit beſtimmen, ob überhaupt und in wie weit das Urtheil des Philo begründet ſei oder nicht. Indeß daß den Worten des Hekatäus von den alexandriniſchen Juden wirklich Gewalt angethan worden ſei, geht klar aus der Stelle des oben erwähnten Briefs des Ariſteas S. V. hervor, welche bei Beurtheilung dieſer Frage ganz überſehen worden iſt. Hier verſichert der Demetrius Phalereus den Könjg, daß ſelbſt Hekatäus der Abderite die jüdiſchen Geſetze ſehr hoch geſtellt habe und führt zur Bekräftigung die angeblichen Worte deſſelben an: ἄγνην τινα καὶ σεμνὴν εἶναι τὴν ἐν τούτοις θεωρίαν. [33]) Worte, die wol nur

---

gent. p. 48. — Frühere Zweifel über ihn ſ. in Eichhorn's Bibliothek V. 3. S. 431. ff. angeführt. Der ungenannte Verf. dieſer Abhandl. ſelbſt dehnt dieſe auf der einen Seite grundlos auf alle Fragmente deſſelben aus, während er auf der andern mehre Hauptpunkte unberührt läßt.

30) Edit. de la Rue I. 15. p. 334.

31) Epist. 115. ad Casaub.

32) Histor. graec. p. 71.

33) διὸ πόρρω γεγόνασιν οἵ τε συγγραφεῖς καὶ ποιηταὶ καὶ τὸ τῶν ἱστορικῶν πλῆθος τῆς ἐπιμνήσεως τῶν προειρημένων βιβλίων καὶ τῶν κατ' αὐτὰ πεπολιτευσαμένων καὶ πολιτευομένων ἀνδρῶν διὰ τὸ ἁγνὴν τινα καὶ σεμνὴν εἶναι τὴν ἐν τούτοις θεωρίαν, ὥς φησιν Ἑκαταῖος ὁ Ἀβδηρίτης.

ein Jude und wegen der gemeinſchaftlich-eigenthümlichen Anſicht von der θεωρία, als dem Endzwecke der religiöſen Geſetzgebung, [34]) nur ein alexandriniſcher Jude geſchrieben haben konnte. Wollte man aber etwa annehmen, was ſchon Philo andeutet und Voß nicht eben zu mißbilligen ſcheint, daß Hekatäus wirklich zur jüdiſchen Lehre übergetreten ſei: ſo würden die übrigen Stücke ſeines Geſchichtsbuches, ſo weit ſie uns bekannt ſind, namentlich ſeine Berichte über die Juden, in denen er ſich dieſen oft ſcharf entgegenſtellt, [35]) und endlich der Mangel an allen Nachrichten hierüber entgegenſtehen.

Eine ähnliche Corruption traf den Hermippus aus Smyrna, den berühmten Biographen berühmter Männer unter den erſten Ptolemäern. Es leuchtet Dieß auf den erſten Blick ein, wenn man nur lieſ't was Origen. cont. Cels. I. 15. aus deſſen erſtem B. über die Geſetzgeber [36]) berichtet, daß nach ihm Pythagoras ſeine Philoſophie aus Judäa nach Griechenland übergetragen habe; eine Behauptung, die ſich natürlich nur in einem jüdiſchen Kopfe und unter den Verhältniſſen entwickeln konnte, die wir oben bei der allgemeinen Unterſuchung über den jüdiſchen Alexandrinismus näher entwickelt haben. [37]) Voß irrt ſichtlich, wenn er dieſe Worte auf den Hermippus aus Berytus, der um Hadrian's Zeit nicht unberühmt war, überträgt. [38]) Er hätte mit ihnen die Notiz zuſammenſtellen ſollen, die uns Joſephus (der den Berytiſchen noch nicht kennen konnte) über Hermippus aufbewahrt hat, und deren wir ſchon a. e. a. O. [39]) gedacht haben. Auch nach Joſephus ſagt nämlich Hermippus das Jenem Aehnliche,

---

34) S. Abth. 1. S. 144. vergl. S. 411.

35) Vergl. beſonders Euseb. l. l. p. 408. — Jos. c. Ap. l. l.

36) *Λέγεται ἐν τῷ πρώτῳ περὶ νομοθετῶν ἱστορηκέναι, Πυθαγόραν τὴν ἑαυτοῦ φιλοσοφίαν ἀπὸ Ἰουδαίων εἰς Ἕλληνας ἀγαγεῖν.*

37) S. Abth. 1. S. 76. ff.

38) Hist. graec. p. 124.

39) S. Abth. 1. S. 80.

daß Pythagoras die Ansichten der Juden und Thraker nachgeahmt und auf sich übergetragen habe.

Wahrscheinlich gehören als 3. Stelle hierher die Worte des Demetrius, welche uns Euseb. P. E. IX. 21. p. 422. sqq. aufbehalten hat. Indeß ist hier schon die Antwort auf die Frage ungewiß, wer denn dieser Demetrius gewesen sei, der in einem längern Fragmente Manches über Jakob berichtet. Es müssen nämlich zwei Männer dieses Namens, beide Geschichtschreiber des jüdischen Volks und darum oft ganz verwechselt, wohl von einander unterschieden werden. Der Erste Demetrius Phalereus, der Mann berühmten Namens und berühmter Schicksale, der bekannte Bibliothekar des Ptolemäus Soter. Er hatte sich wie Josephus versichert mit größerer Sorgfalt als viele Andere über die Juden ausgesprochen, wobei gewiß Huet [41]) mehr im Irrthume ist als Josephus, wenn er meint, daß Letzterer den Demetrius Phalereus mit dem andern Demetrius verwechselt habe, indem für diese Vermuthung nicht der mindeste Grund vorliegt. Jener hatte der andere Demetrius, welcher, indem er Ptolemäus 4. erwähnt, [42]) der Phalereus nicht sein kann, [43]) über die jüdischen Könige geschrieben, [44]) wozu ein Fragment über Jakob wenig zu passen scheint. Wegen dieses Letztern muß man vielmehr veranlaßt anzunehmen, daß jenes Fragment bei Eusebius eben dem erstern, dem Demetrius Phalereus, zuzuschreiben sei. Einen alexandrinischen Anstrich trägt aber dasselbe in der Erzählung, daß Jakob nicht mit Gott, sondern mit einem Engel gerungen habe, was doch immer auf den Wunsch der Alexandriner das Göttliche von dem Irdischen zu scheiden hindeutet und von Phalereus gewiß nicht selbst

40) Cont. Ap. I. 23.

41) Demonst. E. prop. 4. §. 22. p. 99. — Philippson (D. S. 54. stimmt bei.

42) Clem. Alexandr. Strom. I. p. 337.

43) S. oben S. 200. Note 158.

44) Clem. l. l.: *περὶ τῶν ἐν Ἰουδαίᾳ βασιλέων.*

ig ſo gewendet ſein kann; obſchon es nicht unmöglich wäre, aß er dieſe Erzählung von alexandriniſchen Juden, bereits ſo efaßt, erhalten und wiedergegeben hätte.

Eine der merkwürdigſten Stellen dieſer Art habe ich nicht hne Urſache bis zuletzt aufgeſpart, da gerade über ſie einiges Rehre mitzutheilen iſt. Sie iſt aus dem Eupolemus ent=ehnt, welchen wenigſtens Joſephus als einen heidniſchen Geſchichtſchreiber der Juden nennt [45]) und dennoch leuchtet us ihr nicht nur jüdiſch=alexandriniſches, ſondern ſogar ſa=aritaniſches Element hervor. Das Fragment ſelbſt, aus einer Schrift des Eupolemus über die aſſyr. Juden, [46]) findet ſich ei Euseb. P. E. IX. 17. p. 418. sq. und wird von dieſem ebſt mehrem Andern aus dem Alexander Polyhiſtor entlehnt. s handelt zunächſt von Abraham und beſchreibt dieſen ganz ach Weiſe der uns bekannten genealogiſchen Unterſuchungen; . h. Abraham iſt auch nach ihm Erfinder der chaldäiſchen ſtrologie, die in den engſten Verband mit der Frömmigkeit nd dem Wohlgefallen Gottes geſtellt wird. [47]) In welchem Sinne Beides eigentlich nur einen wahren Sinn bieten könne at nicht Noth mit Mehrem durchzuführen. Es erhellt aus em oben Geſagten, wie hier nur von dem Seelenzuſtande die Rede ſein könne, der ſich von dem Irdiſchen zum Göttlichen rhebt. Dieß tritt noch klärer hervor durch den anſcheinenden Widerſpruch, in welchem Eupolemus verſichert, oder vielmehr on Abraham verſichern läßt, daß Henoch der eigentliche Er=nder jener göttlichen Kunſt geweſen ſei; denn allerdings war

45) Cont. Ap. I. 23. Dagegen zwar Huet l. l. prop. 4. §. XXIX. p. 101. — Is. Voſs de LXX interpret. diss. Hag. Comit. 1661. 4. p. 396. Sie halten ihn für einen namhaften Juden und vergleichen 1. Macc. VIII. 17. 2. Macc. IV. 11. und Hieron. de viris illustr. in Clement. Alexandr., doch nach bloßer Vermuthung.

46) περὶ Ἰουδαίων τῆς Ἀσσυρίας.

47) ὃν (Ἄβραάμ) δὴ καὶ τὴν ἀστρολογίαν τὴν (ſo muß ſchlechthin ſtatt καὶ geleſen werden) Χαλδαϊκὴν εὑρεῖν ἐπί τε τὴν εὐσέβειαν ὁρμήσαντα εὐαρεστῆσαι τῷ θεῷ.

es nach jenen genealogiſchen Anſichten zunächſt Henoch, der in der Reue den Wendepunkt vom ganz-ſinnlichen zum ſinnlich-göttlichen Leben bildete, wenn ſchon Abraham erſt das Göttliche und Sinnliche beſtimmter kennen lernte und im Handeln ſchärfer ſonderte. [48]) Die Nachricht daß Henoch durch die Engel unterrichtet worden ſei, [49]) welche ſich am Ende des Fragments befindet, ſchließt ſich ſehr eng an alles Dieſes an, ſobald man ſich der die Weltformen bildenden Logen erinnert, die den Menſchen eigentlich zur höhern Kenntniß verhelfen, in daß er, bevor er zum höchſten Gotte gelangte, bei deſſen niedern Kräften oder Engeln die vorbereitenden Kenntniſſe durchlaufen mußte. [50])

Aus dieſem Allen ſieht der alexandrin. Jude unverkennbar hervor. Ich erwähnte jedoch bereits, daß er hier nicht ganz in der ſonſt gewöhnlichen Form auftrete, ſondern in einer ſamaritan. Bekleidung und hierdurch zugleich einen intereſſanten Beleg gewähre, daß auch die Samariter, die ſich, wie wir aus andern Nachrichten wiſſen, gleichfalls nach Alexandria übergepflanzt hatten und dort in nicht geringerm Haſſe gegen die Juden lebten, als in ihrer frühern Heimath, doch auch, weil natürlich, in ähnliche Richtung wie dieſe getrieben wurden, ja, auch dieſelbe in ähnlicher Weiſe mit verfolgend zu dergleichen Interpolationen ihre Zuflucht nahmen. Daß aber ſamaritan. Theologie in dieſer Stelle ihre Hand getrieben habe liegt theils in der apokryphiſchen Nachricht, daß Abraham nach der Befreiung des Loth vom Melchiſedek auf dem Berge Garizin beſchenkt worden ſei, theils in dem erklärenden Zuſatze zu ἀργαριζὶν, ὄρος ὑψίστου deutlich vor. [52])

---

48) S. Abth. 1. S. 366. ff.

49) ὃν (Ἐνὼχ) πάντα δι' ἀγγέλων θεοῦ γνῶναι.

50) S. oben S. 62. ff.

51) S. Prideaux hist. d. Juifs II. 120. sq.

52) Hierher würde ich das νουθετικὸν des Phokylides (der milef. Gnomologen im Ausg. des 6. Jahrh. v. Ch.) in ſeiner gegenwärtigen Geſtalt rechnen, wenn die Anſicht, welche Bleek

Alle dieſe Interpolationen, ſo wenig ſie als ſolche bei chärferm Blicke verkannt werden können, ſind doch immer mit iner gewiſſen Klugheit angebracht, die ſie verbirgt. Zum Min- eſten ſind ſie alle, ſo weit wir ſie bisher beobachtet haben, an Schriftſtellern begangen, die zur Zeit größerer Ehren der Ju- en lebten und ſonach eben kein ungünſtiges Urtheil über ſie efällt hatten, wo alſo eine noch etwas weitere Uebereinſtim- nung weniger auffiel. Dieſelbe Schlauheit, noch ſicherer ge- end, bewog die Juden auch Ausſprüche, durch welche ihr Volk und ihr Glaube ſelbſt von Heiden geehrt würde, Män- ern, namentlich Dichtern in den Mund zu legen, über deren Werke durch das hohe Alterthum, in welches dieſe zurücktra- en, größere Dunkelheit herrſchte, und wo noch weniger Unter- eſchobenes und Aechtes unterſchieden werden mochte. Hier onnte die Unverſchämtheit noch am leichteſten der Schan- e, ſich enthüllt zu ſehen, zu entgehen hoffen. [53]) Deßhalb

---

gelegentlich einmal (in ſ. Abhandl. über die Sibyll. Orakel in Schleiermacher's u. ſ. w. Zeitſchrift Heft 1. S. 158.) über daſſelbe ausſpricht, daß es nämlich jene einem alexandrin. Juden verdanke, gegründet, oder auch nur ſehr wahrſcheinlich wäre. Allerdings mag nur Weniges in dieſem Lehrgedichte, wie wir es jetzt haben, dem Phokylides angehören (ſ. Braun die Weiſen von Hellas als Sänger. Mainz 1826.): indeß jüdiſches Element liegt in demſelben durchaus nicht weiter vor, als es ſich auch ein Chriſt zu eigen machen konnte, während das Chriſtliche nicht nur in den der jetzigen Form vorausgeſchickten empfehlenden Verſen, ſondern auch in einigen Anklängen an das N. T. klar genug ſich ausſpricht. Noch chriſtlicher iſt die Faſſung einzelner pſeudophokylidianiſcher Verſe in den Sibyllinen, ſ. Phocyl. v. 3.—75. (nach der Ausg. des Joh. Ad. Schier Leipz. 1751. 8. S. 36.—44.) vergl. mit Sibyll. lib. II. v. 56. —148. (nach der Ausg. des Gallaeus p. 203.—265.). — Die jüngſt erſchienene Schrift über den Phokyl.: Das Mahngedicht des Ph. in metriſcher Ueberſetzung, mit beigefügtem Urtexte und erläuternden Anmerkungen, von Joſ. Nickel. Mainz 1833. iſt ohne wiſſenſchaftl. Bedeutung.

53) Dieſe Hoffnung zu täuſchen mag ihnen nun freilich oft fehlgeſchlagen ſein. Wenigſtens in ſpätern chriſtl. Zeiten erklärten

führte denn auch Ariſtobul mehre unächte oder doch ver
ſtümmelte Verſe von Homer, Heſiod und Linus an, alles Na
men, die mehr oder minder eine ſolche Täuſchung unterſtü
ten. [54]) Aber kaum mochte man zwei andere finden, di
gleich ſehr für dieſen Behuf geeignet waren, als die des Or
pheus und der Sibylle. Und da Dieß nun auch von jene
Falſchkünſtlern richtig erkannt ward: ſo wurden gerade ihne
von mehren alexandriniſchen Juden die theolog. Grundſät
untergeſchoben, in welche dieſe ſich ſelbſt hineingedacht hatten
und die ſie ſo gern von jenen ausgeſprochen wünſchten. [55])

De

ſich die Heiden öfters gegen dergl. untergeſchobene Schriften
Celſus beim Origenes ſ. oben S. 218. Deßgleichen gibt Au
guſtin wenig auf eine Berufung auf ſolche. Er ſagt adv. Fau
L. XIII. 15. T. VIII. p. 158.: Sibylla porro vel Sibyllae
Orpheus et nescio quis Hermes et si qui alii vates, vel theo
vel sapientes, vel philosophi gentium de filio Dei aut de
Deo vera praedixisse seu dixisse perhibentur, valet quidem
quid ad paganorum vanitatem revincendam, non tamen
istorum auctoritatem amplectendam. Indeſſen hatten wol auch
die Juden nicht immer die Hoffnung dieſes Gelingens. Ja
mehr führt Ariſtobul bei Euseb. P. E. XIII. 12. p. 666. eine
Worte des Aratus an, wo er ſtatt des Zeus Gott nennt, Di
aber auch in den gleich folgenden Worten anerkennt und en
ſchuldigt. Er ſagt: σαφῶς οἶμαι δεδεῖχθαι, ὅτι διὰ παντὸς
ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ καθ' ὃν δὴ σεσημάγκαμεν τρόπον
νοοῦντες τὸν διὰ τῶν ποιημάτων Δία καὶ Ζῆνα· τὸ γὰρ ἐν
διανοίας αὐτῶν ἐπὶ θεὸν ἀναπέμπεται. Man muß wol Ja
Valckenär beiſtimmen (diatr. de Aristob. p. 86. sq.), wen
er bezweifelt, daß A. dieſe Bemerkung beigefügt haben würde,
wenn Aratus nicht zu bekannt geweſen wäre, als daß ein ſo
trug dieſer Art hätte ungeſtraft hingehen können. Indeſſen
ren freilich auch wieder die Verſe deſſelben ſeinen anderweiti
Zwecken viel zu entſprechend, als daß er ſich hätte entha
können ſie anzuführen.

54) Ueber dieſe Verſe, ihre Unächtheit oder Verſtümmelung
Valck. a. a. O. S. 106.—25.

55) Uebrigens war es dann hierbei ziemlich gleichgültig, welchen
von Beiden ſie die Verſe beimaßen und Dieß wurde dann wol
je nach dem vorherrſchend prophetiſchen oder lyriſchen Charakte

Der Name des Orpheus war, wie Valckenär sehr treffend sagt, [56]) ein nomen fraudibus semper accommodum, indem alle Epochen griechischer Dichtkunst bis zum 5. oder 6. Jahrh. nach Ch. zu ihm beigetragen haben, wie denn die Argonautika nach dem scharfsichtigen Urtheile eines trefflichen Kritikers schon zu Folge ihres dogmatisch-philosophischen Zweckes in die Zeiten herabzusetzen scheinen, wo das Christenthum die alten Religionen zur Selbstwehr aufforderte und für diese eben durch den erregten Kampf wieder ein lebendigeres Interesse bei ihren Freunden und Anhängern erzeugte, [57]) womit auch die geographischen Untersuchungen Thumann's und die grammatischen und metrischen Hermann's zusammengetroffen sind; [58]) die Lithika vielleicht erst im 5. oder 6. Jahrh.

---

der Erzeugnisse bestimmt, daher denn auch dieselben Verse zuweilen von Einigen dem Orpheus, von Andern der Sibylle zugeschrieben wurden. Thorlacius hat mehre dergleichen gesammelt in s. gleich zu nennenden Schrift (opp. IV.) p. 340. sq.

56) L. l. p. 73. und von Bode in s. obenerwähnten Schr.: Orpheus poëtarum graecc. antiquissimus, p. 8. wiederholt.

57) Jakobs in: Bemerkungen über die Argonaut. des Orpheus in Fr. Aug. Ukert's Geographie der Griech. u. Röm. Von den frühesten Zeiten bis auf Ptolemäus. Weimar 1816. I. 1. S. 354., womit sich Beck (spec. I. access. ad Fabric. Bibl. Graec. Lips. 1827. 4. Progr. p. 12.) einverstanden erklärt. [Ich erinnere mich übrigens hierbei des Wunsches des mir sehr theuren G. H. Schäfer bei dieser Gelegenheit zu bemerken, daß die Ausg. der Orphica, welche Beck p. 10. des erwähnten Programms ihm beilegt, auf einer Täuschung beruhe, indem jene angebl. Ausgabe (Lips. 1818. 8.) ohne sein Wissen unter seinem Namen erschienen sei.]

58) S. hierüber die Abhandl. Hermann's in s. Ausg. der Orphica (Lips. 1805.) p. 675. sqq. de aetate scriptor. argonauticorum. Die neuern Untersuchungen Imman. G. Huschke de Orphei argonauticis (Rostock. 1806. 4.), Bernhard. Ludov. Koenigsmann prolus. critic. de aetate carmin. epic., quod sub Orphei nomine circumfertur (Slesvici 1810. 4.) und Godofred. Hermanni de argumentis pro antiquitate Orphei argonauticorum maxime a Koenigsmanno alla-

eine Zeit finden, der sie der Sprache, dem Dichtergenius un
der Denkweise nach nicht unwürdig wären, [59]) ja, selbst d
Hymnen nicht wohl das höhere Alter verdienen, was ma
ihnen bisher noch vorzugsweise zugestanden hat [60]) und v
den Fragmenten unzweifelhaft nur einige wenige Verse an
sind. [61])

Allein in diesen letztern finden sich einige Stellen, d
sicher oder wahrscheinlich jüdisch-alexandrin. Ursprungs sin
während die bei weitem meisten heidnischen und gleichfalls n
wenige andere christl.-alexandrinischen oder neuplatonisch
Verfassern ihr Vorhandensein oder ihre Interpolation verda
ken. [62]) Wahrscheinlich würden wir deren weit mehr besitz
wenn die untergeschobenen orphischen Stücke vollständig erh
ten wären, während der zerrissene Zustand dieser Fragmen
vermuthen läßt, daß der bei weitem größere Theil deri

---

tis (Lips. 1811. 4.; auch in s. opuscc. 1827. T. II. 1.–
müssen näher bei Darstellung des heidn. Neuplatonismus
rücksichtigt werden.

59) S. Beck l. l. p. 9.: Λιθικὰ et huic poëseos generi (q
non facile antiquo poëtae adscribi potest) adnumerari p
videntur, quatenus eorum mysticus et usus fuit et sen
composita autem eo saeculo, quo artium arcanarum sta
jam non tantum in Aegypto, sed aliis etiam in locis vigue
wozu er in einer Note (30.) bemerkt: Ruhnken., ut om
Orphica carmina facit antiquiora, haec Domitiani saeculo s
pta existimat (bibl. crit. VIII. p. 26. et 87.), Tyrwhittus
saec. 4. med. Equidem quinto aut sexto malim ea ad
Neque enim ita elegans est et vere graecum carmen, qu
aetate potuerit confingi.

60) S. besonders Lobeck im Aglaopham. I. p. 389. sqq.
sie mit Schneider (Anal. crit. p. 57.) sämmtlich in d
Zeitalter herabstellt.

61) Wie denn Bode in s. erw. Abhandl. p. 74. die ganze orphi
Poesie vom 13. Jahrh. vor, bis 3. Jahrh. nach Ch. in 4 P
oden zerfällt.

62) Es kann Letzteres uns natürlich hier zunächst nicht näher
schäftigen. Indeß daß wirklich auch christl. Element in den
phischen Gedichten vorliege will ich nur durch Ein Beispie

untergegangen sei. [63]) Aber auch von dem kleinen Theile orphisch-jüdischer Stücke scheidet sich noch das hauptsächlichste Fragment aus der gegenwärtigen Untersuchung aus, indem wir es mit hoher Wahrscheinlichkeit einem bestimmten Verfasser dem Aristobulus beilegen konnten und, als wir von ihm sprachen, es für unsern Zweck behandelten. [64])

Das endlich noch Uebrige läßt sich mit einigen Worten hinreichend besprechen. Es sind nämlich nur noch 2 Fragmente, die nicht übergangen werden dürfen, das 5. und 7. in der geßner-hermannschen Edition.

Das 5. (edit. Herm. p. 455.) ist entnommen aus der Cohort. ad gent. des Justin. Mart. p. 16. und aus Cyrill. c. Jul. edit. Aubert. p. 33.:

οὐρανὸν ὁρκίζω σε, θεοῦ μεγάλου σοφοῦ ἔργον,
αὐδὴν ὁρκίζω σε πατρὸς, τὴν φθέγξατο πρῶτον
ἡνίκα κόσμον ἅπαντα ἑαῖς στηρίξατο βουλαῖς. [65])

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß der Verf. hier die Logologie in Auge hatte; [66]) die αὐδὴ vertritt die Stelle des λόγος nicht unpassend, indem auch sie Beides umschließt, die Fähigkeit der Rede und letztere selbst. Doch war der Name λόγος immer zweckmäßiger, indem erstere nur auf die organische, letzterer

---

legen. Fragm. 3. v. 3. nach der Hermann'schen Ausg. p. 454. lautet:

(θεὸν)
δαίμονες ὃν φρίσσουσι θεῶν δὲ δέδοικεν ὅμιλος.

Die Anspielung auf Jac. II. 19. ist klar.

63) Vergl. Bode a. a. O. S. 105. f. Er vermuthet, daß bei dem ersten großen Brande der alexandrin. Bibliothek (Gell. VI. 17.) ein bedeutender Theil dieser Fragmente vernichtet worden sei.

64) S. oben S. 89. ff.

65) Letztern Vers hat auch Athenag. in seiner legatio. Hermann übersah es ihn mit unserm zu vergleichen und hat ihn auch unter die einzeln dastehenden aufgenommen (S. 503. 3.).

66) In welchem Sinne schon Justin. l. l. beifügt τὸν λόγον αὐδὴν διὰ τὸ ποιητικὸν ὀνομάζει μέτρον, und Cyrill. l. l. diese αὐδὴ πατρὸς durch τὸν μονογενῆ λόγον erklärt.

auch auf die vernünftige Fähigkeit der Rede hinwies, wel
Dem, was erläutert werden ſollte, ungleich mehr entſpra
indem doch eben auch ein Bindemittel des Geiſtigen und Ir
ſchen geſucht ward.

Uebrigens könnte dieß Fragment auch chriſtl. Urſprun
ſein. Möglicher Weiſe ſelbſt die hierher gehörige Stelle
zweiten (7.), ob ſich ſchon eine ſolche Anſicht weniger e
pfehlen würde. Dieß ſiebente Fragment iſt nämlich aus
Macrobius (Saturnal. I. 18. p. 314. edit. Zeun.)
lehnt, theilt die Feier der bacchiſchen Feſtlichkeiten mit und
hierbei der heil. Kleider in einer Weiſe Erwähnung th
jüdiſche Ceremonie und deren allegoriſche Deutung erinnert
eine jüdiſche Hand verräth. Ich denke hierbei beſonders an
vv. 14. — 16. (S. 464.):

αὐτὰρ ὕπερθε νεβροῖο παναιόλου εὐρὺ καθάψαι
δέρμα πολύστικτον θηρὸς, κατὰ δεξιὸν ὦμον
ἄστρων δαιδαλέων μίμημ' ἱεροῦ τε πόλοιο. [67])

Eine weitere Erklärung wie in dieſen Verſen jene Hinwei
füge ich nicht an. Wir haben ſchon früher über die jüdi
Zuſammenſtellung des prieſterlichen Gewandes mit dem Ke
ſyſteme geſprochen und beziehen uns hierauf. [68]) Dieſer
danke iſt aber viel zu eigenthümlich, als daß wir ihn ohne
ſalnexus im heidniſchen Cultus wiederzufinden erwarten dürf

Viel reichern Stoff für unſre Unterſuchungen werden
auch die Sibylliniſchen Orakel nicht geben. Dieſe Or
kel, die wir jetzt noch in 14 Büchern (von denen aber das
und 10. fehlt) außer einzelnen von den Vätern ſonſt angefüh
in dieſen Sammlungen nicht befindlichen, Stellen beſitzen

67) Lobeck in ſ. Aglaoph. I. p. 727. hält dieſe Verſe für e
nommen aus den orphiſchen ἱεροστολικαῖς und καταζωστικ

68) S. oben S. 164. Note 81.

69) Zuerſt edirt von Xystus Betulejus nach einem Augsb
Codex (Basil. ap. Oporinum) 1545., ſpäter von Opsopoe
cum interpretatione Seb. Castalion. et indice. Par. 1589
und öfter, dann von Serv. Gallaeus Amstelod. 1688.

rühren von mehren Verfaſſern und aus ſehr verſchiedenen Zei-
en her, die ſich ſowol in die Zeiten vor als nach Chriſto
weit hinaus erſtrecken. [70]) Sie betreffen politiſche und reli-
giöſe Verhältniſſe Aſien's, Aegypten's, Rom's und des ent-
ſtehenden Chriſtenthums, ſchließen ſich in der Form zum Theil
an die Propheten des A. T. an (nur daß das Beſtreben nach
poetiſch-antiker Schönheit hervorleuchtet, welches ſich in
Nachahmung früherer Dichter äußert, [71]) doch zuweilen ſelbſt
ſo dahin verirrt, daß die angebliche begeiſterte Urheberin der-
ſelben Rollen der in den früheſten Zeiten verſtorbenen Men-
ſchen, ſo z. B. einer Verwandten des Noah übernimmt), [72])
zum Theil enthalten ſie aber auch beſtimmt ausgeprägte
Hymnen zum Preiſe des Göttlichen und namentlich des gott-
geſandten Meſſias. [73]) Sie ſind den in jenen Jahrhunderten
faſt unter allen bekannten Völkern einheimiſchen prophetiſchen
Weibern oder Sibyllen, und namentlich der berühmteſten unter
dieſen der erythräiſchen in den Mund gelegt, offenbar um ih-
nen eine größere Wichtigkeit zu verſchaffen, und haben in ſo
fern, in Betreff der chriſtlichen Orakel oft einen ſichtlich apolo-

---

wonach wir citiren. (S. über dieſe Ausgaben Bleek a. gleich näher z. e. O. S. 123. ff.) Indeß kannten dieſe alle nur 8 BB., die übrigen 4 ſind von Mai neuerdings bekannt gemacht worden in: Sibyllae lib. 14. Mediol. 1817. 8. und Scriptt. vett. nov. collect. Vol. III. P. 3. p. 202. sqq. Buch 11.—13.

70) Vergl. Thorlacius in ſ. gleich näher zu erwähnenden Schrift p. 234. sqq.

71) Vergl. was Lobeck in ſ. Aglaopham. I. p. 895. hierüber ſagt und anführt, wozu ich noch beifüge: Vestigia poeseos Homericae et Hesiodeae in Oracc. sibyll. — — — expos. Eric. Venerborn, Gothus, Upsal. 1770. 4.

72) Cf. Lib. 3. gegen Ende: τοῦ μὲν (des Noah) ἐγὼ νύμφη ἀφ' αἵματος αὐτοῦ ἐτέχθην.

73) Hierauf machte beſonders Thorlacius in ſ. crisis p. 232. sqq. aufmerkſam, welcher nachwies, wie mehre chriſtl. Hymnen, deren im Alterthume öfter, namentlich von Plinius gegen Trajan, von Tertullian u. A. Erwähnung geſchieht, ſich in dieſen Orakeln fänden.

getiſchen Zweck, der dem Gebrauche derſelben bei den Bü
zu dieſem Behufe die Hand reicht.

Dieſe Orakel nun, die ſich nach langer Vergeſſenheit
nehmlich im Laufe des 16. und 17. Jahrh. einer vorzügli
Theilnahme von Seiten der Gelehrten, namentlich von
tulejus, Opſopoeus und Gallăus, dann auch
phrius, Erasm. Schmidt, Dav. Blondel, der
den Voſſe, Joh. March u. A. in ihren bekannten Sc
ten erfreuten, aber nach Baumgarten's und
ler's [74]) harten Urtheilen eine Weile lang wieder ziemlich
beachtet blieben, haben erſt in der neuern Zeit durch
Thorlacius [75]) und Bleek [76]) (welchem letztern ſich
rer [77]) anſchließt) eine mehr wiſſenſchaftliche Würdigung
religiöſe und philoſophiſche Geſchichte und eine krit. Sich
beſtanden, die aber, ſo ſehr auch die Verdienſte dieſer
ner in dieſem Felde und die ſich ihnen entgegenſtellenden
rigkeiten anzuerkennen ſind, noch immer ſehr hin- und
ſchwankt und eigentlich erſt gezeigt hat, wie wichtig und
klärend ein fortgeſetztes Studium derſelben ſein werde.
hat, um von dem Allgemeinen auf unſern beſondern

---

74) B.'s Unterſuchungen theol. Streitigkeiten, edirt von
Halle 1763. Bd. 2. S. 273.—75. — Frühere Angri
Joh. Opſopoeus, Is. Caſaubonus, Joſ. Scaliger, Jul.
pelli auf ihre Aechtheit ſ. bei Bleek a. gleich a. O. I. C.
ff. — Socin. hatte ſchon die Exiſtenz der Sibylle in
gezogen.

75) In ſ. ſchätzenswerthen doppelten Unterſuchung: Libri
starum veteris ecclesiae crisi, quatenus Christiani
jecti, 1815. und doctrina Christiana, qualem libri
hibent, 1816. Beide in ſ. prolusa. et opp. acadd.
maxime philologici. Vol. 4. 12. p. 213. sqq. Vol. 5. 1.
sqq. Vergl. mit Münter's miscell. Hafn. 1818.
philol. argumenti T. I. P. 1. p. 113. sqq.

76) Ueber die Entſtehung und Zuſammenſetzung der ſibyll.
in Schleiermacher's, de Wette's und Lücke's Zeitſchr.
(1819.) S. 120. ff. Heft 2. (1820.) S. 172. ff.

77) A. a. O. II. S. 121.—73.

überzugehen, Thorlacius mit Ausnahme ſehr weniger Stücke Alles auf chriſtl. Boden zurückgeführt, während Bleek und mit ihm Gfrörer einen großen Theil als ein jüdiſches und zwar jüdiſch-alexandr. Product anerkannten. [78]) Was mich betrifft: ſo muß ich geſtehen, daß ich, wenn ich mich ſchon im Allgemeinen mehr auf Thorlacius Seite halte und zu dem höhern Alter der meiſten Stücke (deſſen Behauptung ſich vornehmlich auf die ungewiſſe Deutung mehrer Orakel gründet) kein rechtes Vertrauen gewinnen kann, [79]) insbeſondere kein einziges von dogmatiſcher Bedeutung oder doch höherm dogmatiſchen Intereſſe gefunden habe, was ich mit Sicherheit als ein Product eines philoſophiſch-alexandriniſirenden Juden erkannt hätte. [80])

---

78) Schon früher hatte man einen jüdiſchen Urſprung in verſchiedener Ausdehnung und in verſchiedenen Modificationen vermuthet, beſonders nach Grotius und Iſ. Voß. Die von Bleek als jüdiſch-alexandrin. angenommenen Stellen ſind außer dem Prooemio, über welches gleich ein Näheres Buch 2. V. 56. — 148. (wenigſtens in der erſten Anlage des Phokylides ſ. oben S. 222. Note 52.); die zwiſchen Buch 2. und 3. ſtehenden Verſe 36. — 62. (nicht alle wie Gf. untreu referirt); Buch 3. V. 1. — 30. 100. — 289. 319. — 70. (über 352. — 70. ſ. Note 80.); 371. — 426. wenigſtens in der Ueberarbeitung; 427. — 745.; Buch 5. V. 260. — 85. 484. — 513.

79) Ob ich ſchon einige vorchriſtl. Partien nicht verkenne, ſ. hierzu Bleek a. a. O. I. S. 143. ff.

80) Die einzelnen Unterſuchungen hierüber mußten um ſo mehr entfernt gehalten werden als in dieſen apokalyptiſchen, angeblich jüdiſch-alexandrin. BB. das dogmatiſche Moment, ſo wie es eben nicht entſcheidend charakteriſtiſch hervortritt, ſo auch keine vornehmlich intereſſanten Erſcheinungen darbietet. Selbſt wenn in dem kleinen Orakel aus B. 3. V. 352. — 70. (S. 414. 1. ff.) die Sibylle bei ihren angeblichen Vaticinien auf den trojan. Krieg vorherſagt, daß der Sänger deſſelben (Homer) ſich ihrer Verſe hinterliſtig als der ſeinen bedienen werde (p. 414. v. 6. ff.):

καί τις ψευδογράφος πρεσβὺς βροτὸς ἔσσεται αὖθις,
ψευδόπατρις· ὀνειδέα φάος ὀνοπῆσιν ἐν εἰν,
νοῦν δὲ πολὺν καὶ ἔπος, θ' ἕξει ἔμματον διανοίας
οὐνόμασιν ὄνοι μιγνόμενον. Χῖον δὲ καλέσσει

Freilich alexandrinischer Geist scheint aus ihnen oft und kla
hervor, aber fast immer in zweifellos christl. Fassung. Au
in Einer Stelle von Bedeutung kann es angenommen wer
den und wird es auch wahrscheinlich, daß vielmehr ein Jud
als ein Christ seine Gefühle und Hoffnungen aussprach. Ic
meine das sogenannte Prooemium, was uns Theophilus a

αὐτὸν καὶ γράψει τὰ κατ' Ἴλιον, οὐ μὲν ἀληθῶς,
ἀλλὰ σαφῶς ἔπεσιν γὰρ ἐμοῖς μέτρων τε κρατήσει.

worauf Bl. (S. 224.) und Gf. (S. 146.) den jüdischen U
sprung dieses Orakels gründen: so ist Dieß kein charakteristis
jüdischer Zug. Zwar war es wol von hohem Interesse für p
dischen Alexandrinismus durchzuführen, daß heidnische Dich
und Philosophen aus jüdischen Quellen geschöpft hätten (i. A.
1. S. 77. ff.), aber daß Heiden aus heidnischen Quellen en
lehnt hätten: berührte sie zunächst gar nicht. Und nur in
fern hätte einiges Interesse sie zu solcher Behauptung ver
lassen können, als die Sibylle oder vielmehr die von den J
den dieser untergeschobene Stelle klärer für jüdische Philo
phie gesprochen hätte als Homer, um so das in Letzterm en
haltene, was die Juden etwa gern als ihr Eigenthum hätte
vindiciren wollen, zunächst auf die Sibylle und hierdurch
die jüdischen Quellen zurückzuführen und so mittelbar de
Zusammenhang zwischen Moses und Homer zu erzielen, de
sie darzulegen wünschten. Aber wäre auch jene Voraussetzu
begründet: wozu in aller Welt ein solcher erkünstelter un
telbarer Zusammenhang, da man ja auch dem Homer jüd
sche Verse unterlegen konnte, und, wie wir aus Aristobu
Beispiel sahen, wirklich unterlegte? Wenn es also auch nic
anzunehmen ist, daß dieß Orakel vorchristl. Ursprungs sei, m
dem die von Lactant. instit. div. I. 6. (edit. Bünemann.
p. 40.) angeführten Worte des Varro über die Erythräische Si
bylle (eam Grajis Ilium petentibus vaticinatam et perituru
esse Trojam et Homerum mendacia scripturum) wahrsche
lich unsrer Stelle entnommen sind, wie schon Betuleius un
Bleek mit Wahrscheinlichkeit vermuthen: so würde man immer
noch eher auf einen heidnischen Verf. schließen können, der se
nem sibyllinischen Producte hierdurch Alter und Ansehen hätte
geben wollen, und wer weiß auch, in welchem weitern Zusam
menhange; wie denn Diod. Sic. Bibl. IV. 66. edit. Wes
ling. p. 311. etwas Aehnliches von der Sibylle berichtet.

ſ. Buche ad Autolycum aufbehalten hat. [81]) Daß alexandriniſcher Geiſt auch in dieſem wehe, iſt, wie wir bald ſehen werden, unzweifelhaft; daß es ein Jude verfaßt habe, mindeſtens wahrſcheinlich. Am wenigſten ſchließ' ich Dieß aus dem 21. V., der nach Gfrörer den deutlichſten Beweis dafür liefern ſoll, [82]) wo der Verfaſſer den Heiden gerechte Strafe dafür droht, daß ſie den wahren Gott verlaſſen hätten und nicht mehr ihm ihre Hekatomben opferten, ſondern falſchen Göttern, welche Dämonen ſeien. [83]) Denn wenn auch kein Chriſt, ſo wenig als ein Jude, Hekatomben im eigentlichen Sinne des Worts für den Höchſten verlangen wird: ſo iſt es Dem, der mit dem Sprachgebrauche der Väter vertraut iſt, leicht nachzuweiſen, wie öfters auch dieſe heil. Opfer verlangten, die Gott zu bringen ſeien, und bei einem chriſtl. Dichter namentlich können dieſe Worte gar nicht auffallen. [84]) Indeß glaube doch auch ich das jüdiſche Element dieſes Prooemiums feſthalten zu müſſen, mehr als aus einem poſitiven [85]) aus dem negativen Grunde, daß

---

81) II. c. 52. ed. Par. 1632. p. 112.

82) A. a. O. II. S. 125. Vergl. auch Bleek a. a. O. I. S. 161.

83) V. 19.: *τῆς ματαιοβουλοσύνης δὲ τὸν ἄξιον ἔχετε μισθὸν*
ὅτι θεὸν προλιπόντες ἀληθινὸν ἀέναόν τε
δοξάζειν αὐτῷ δὲ θύειν ἱερὰς ἑκατόμβας
δαίμοσι τὰς θυσίας ἐποιήσατε τοῖσιν ἐν ᾅδου.

84) S. Suicer. thes. s. v. *θυσία* p. 1421. sq. Die Berufung Schmidt's auf V. 36. und 37.:
— — — οὐ δύναι' ἀνδρὸς
ἐκ μητρῶν μήτρας τε θεὸς τετυπωμένος εἶναι
um das Unchriſtliche hervorzuheben hat Bleek a. a. O. I. S. 161. treffend damit zurückgewieſen, daß ſich ja auch Lactanz ausdrücklich auf dieſe Worte berufe.

85) Der von Bleek I. S. 162. cl. 144. hervorgehobene Grund, daß dieß Prooemium es ſei, auf welches nach Klemens von Alexandrien (Strom. VI. p. 635.) Paulus ſich berufe, wenn er behaupte, daß auch die Heiden durch die Sibylle Kenntniß des Einen Gottes erlangt hätten und daß hierdurch daſſelbe (weil jener paulin. Ausſpruch, wenn ſchon ſchwerlich pauliniſch, doch wenigſtens ſehr alt, d. h. nicht nach dem Ausg. des 1. Jahrh. niedergeſchrieben) dem chriſtl. Zeitalter entrückt ſei: ſo iſt

sich in diesem langen Gedichte so gar keine Andeutung auf das Leben, den Glauben, die Schriften, den Heiland der Christen findet, wie sie in den frühesten christl. Schriften kaum irgendwo fehlen. Auch spricht die ganz unbedingte Erhebung des göttlichen Wesens, die gar keinen Raum für die hohe Verehrung des Welterlösers übrig läßt, [86]) mehr für jüdischen Ursprung.

Noch klärer, d. h. völlig unverkennbar hat sich nun der Alexandrinismus auf dieses Fragment übergeprägt. Gott an sich tritt ganz nach der Gnosis dieses Systems, als solcher unerforschlichen, unsterblichen Wesens, Gotte in seiner Entwickelung, als dem geoffenbarten Alle gegenüber. Es spricht es:

v. 7. Gott ist und herrschet allein; ist übergroß und unzeuget,
Unsichtbar und allherrschend allein das All überschauend.
Doch wird er selbst nicht erblickt von irgend sterblichem Fleische.
Oder wie möchte das Fleisch den himmlischen und dem wahrhaften [88])
Sichtlich zu schaun, den unsterblichen Gott, dess Benennung die Welt ist?

---

zwar der Zusammenhang beider Stellen auch mir wahrscheinlich, da gerade dieß Prooemium den Vätern sehr bekannt war (auch Justin, Klemens und Lactanz citiren es), aber ein früher Ursprung jenes (unzweifelhaft unächten) paulin. Spruchs nicht annehmbar, da das Unterschieben christlicher Documente erst Charakter des 2. und 3. Jahrh. ist.

86) Vergl. V. 7. und 16.

87) Daß Aegypten Vaterland dieses Gedichtes sei, sagt es selbst ja ganz klar; eifert wenigstens gegen die Götter Aegyptens. V. 57. ff.

88) ἀληθῆ. Da hier von Gott nicht in Rücksicht auf gegebene Versprechen die Rede ist: kann dieß Prädicat auch nur in dem Sinne verstanden werden, daß er allein wahrhaft vorhanden sei (s. Abth. 1. S. 280.), womit zusammenhangt, daß im Gegensatze die Menschen

Letzteres Bild ward bei Philo, wie wir a. s. O. sahen, [89]) dazu angewandt, um auf die alldurchdringende Kraft Gottes hinzuweisen, welche in dem Alle gleichsam ihre Stätte fand. Daß dieß auch der Sinn sei, in welchem unser Verfasser die Worte verstanden wissen wollte, ist klar. Wenige Verse weiter unten sagt er:

v. 14. Ihn verehret allein; den wahren Erzeuger des Weltalls,
Welcher allein ohn' End', vor unendlichen Zeiten schon da war.
Selbsterzeugt und ungebor'n durchdringt er das All und enthält es,
Ist auch in Allem was stirbt. [90])

und v. 32. ff. die in solchem Zusammenhange unanstößigen Worte:

Ein Gott, er ist, der Regen und Wind und Stürme uns sendet,
Blitze und Hunger und Pest und herbes, trauriges Schicksal,
Schnee auch und Eis. Doch warum soll Alles einzeln ich nennen?
Er ist des Himmels Herr und der Erde Herr, ja, sie selber. [91])

Ferner findet die häufige Zusammenstellung Gottes mit dem Lichte und des Menschen mit einem in der Finsterniß Wandelnden, [92]) der dem Lichte nachstreben solle, in dem Alexandrinis-

---

v. 1. — — — θνητοὶ καὶ σάρκινοι οὐδὲν ἰόντες
genannt werden.

89) S. Abth. 1. S. 283.

90) — — — ἅπαντα, κρατῶν διὰ παντὸς
πᾶσι βροτοῖσιν ἐνών. — —

91) — — — — τί δὴ καθ' ἓν ἐξαγορεύω;
οὐρανοῦ ἡγεῖται, γαίης κρατεῖ, αὐτὸς ὑπάρχει.

92) Vergl. besonders v. 25. ff.:
— — βροτοὶ πανσάσθω μάταιοι
ζαμβόμενοι σκοτίῃ καὶ ἐφεγγέϊ νυκτὶ μελαίνῃ

mus ſeine Analogie und Erklärung. — Auch haben wir bereits an einem andern Orte darauf aufmerkſam gemacht, wie der, ſich hier ausſprechende, Glaube, daß die heidniſchen Götter Dämonen ſeien, [93]) durch wohlzuſammenhangende Glieder an die Principien dieſer religionsphiloſophiſchen Anſicht ſich anſchließe. [94])

Ich würde endlich noch in dieſem Kapitel die Unterſuchungen über die Pſeudepigraphen des A. T.'s angeſtellt haben, wenn ich mich davon hätte überzeugen können, daß uns in ihnen jüdiſch-alexandriniſche Producte erhalten ſeien. Es ſich leicht erklärbar wäre das Entſtehen von dergleichen Pſeudepigraphen in unſerm Alexandrinismus allerdings; denn es hätte als gutes Vorbereitungsmittel der noch altgläubigen Juden für die Einführung in die heil. Myſterien, die ihnen anfänglich ein Gräuel ſein mußten, dienen können, Schriften anzuweiſen, in denen doch auch ihnen ehrwürdige Männer ähnliche Ueberzeugungen ſichtlich und den Ungeweihten verſtändlich geäußert hätten. Indeß liegt kein Buch vor, deſſen innerer Charakter einen ſolchen Urſprung nöthig machte, oder auch nur erlaubte, wobei ich auf Billigung Anſpruch machen zu können glaube, wenn ich die weitern Unterſuchungen, warum ich hierin von der theilweiſen Anſicht Einiger abgehe (die an einem a. O. in mehr affirmativer Faſſung gehalten angemeſſener aufgetreten werden) hier fern halte; Unterſuchungen, die in ihrer Inconſequent durchgeführt, dieſem Buche kaum ein geſetzmäßiges Ende verſtatten würden.

καὶ λίπετε σκοτίην νυκτὸς, φωτὸς δὲ λάβεσθε
οὗτος ἰδοὺ πάντεσσι σαφὴς· ἀπλάνητος ὑπάρχει.
Ἕλθετε μὴ σκοτίην δὲ διώκετε καὶ γνόφον αἰεί.

93) V. 22. cl. oben Note 83.

94) S. oben S. 63. ff.

Fünftes Kapitel.

Entwickelung eines Zweiges reiner jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie in Palästina.

Wir hätten mit dem vorigen Kapitel den Kreis unsrer gegenwärtigen Untersuchungen schließen können, ohne, streng genommen, den Tadel fürchten zu dürfen, unsre Aufgabe nicht nach allen Seiten hin, so weit es die Kräfte und die Quellen erlauben, durchgemessen zu haben, indem wir meinen, kein geschichtliches Datum unbeleuchtet gelassen zu haben, welches in der Entwickelung einer religiösen Philosophie der Juden zu Alexandrien für den theilnehmenden Beobachter des Bildungsganges des menschlichen Geistes von höherer Bedeutung sein möchte; eine Darstellung aber des Einflusses, welchen dieses religionsphilosophische Phänomen wieder auf andere, mehr oder minder verwandte äußerte, oder eine Untersuchung, wodurch und inwieweit sich diesem jüdischen Alexandrinismus die Schulen der Christen und Heiden, ja, auch zum Theil der ursprünglich für andere Richtungen eingenommenen Juden öffneten und welche eigenthümlichen Geisteserzeugnisse sich aus dieser wiederholten Vermischung unter der Leitung und den Eingriffen des individualen philosophischen Genius und anderweit bestimmender Momente im Einzelnen ergaben, unsrer Aufgabe und darum auch diesen Mittheilungen fern steht und anderweiten aufbehalten werden muß. Indessen möchte es doch, um einen Gesammtüberblick über das ganze Gebiet der behandelten philosophischen Richtung zu gewähren, angemessen erscheinen, nicht nur, wie diese in Alexandrien selbst aufkeimte, sich geistig und auch äußerlich verzweigte und dann erstarb, mitzutheilen,

ſondern auch die Nachrichten darüber anzufügen, wie außerhalb Alexandrien's, ja, Afrika's Schulen ſich bildeten, die ſie rein fortpflanzten. Da aber natürlich hierbei als die weſentlichſte Bedingung zur Aufnahme in unſern Unterſuchungskreis dieſe feſtſteht, daß ſolche nicht-alexandriniſche Bildungsſchulen alexandriniſcher Anſichten letztere in ihren weſentlichen Grundſätzen ſcharf und rein feſthielten: ſo wird deren Umfang nicht eben ſehr auszudehnen ſein und ſich vielmehr auf Paläſtina beſchränken, wohin ſich einige Abzweigungen dieſer philoſophiſchen Denkweiſe übergedehnt haben.

Wie Paläſtina zur Aufnahme derſelben gekommen ſein möge haben wir ſchon oben bei Gelegenheit der Eſſener erörtert, oder vielmehr die dürftigen größtentheils Vermuthungsgründe hingeſtellt, welche einen ſolchen Uebergang zu erklären ſcheinen. [1]) Zu dieſen, die vornehmlich das nie getrennte und mithin ununterbrochen fortwirkende religiöſe Band hervorhoben, kommt noch, daß für die ſpätere Zeit der Einfluß der Eſſener hinzutrat, der ſich um ſo freier äußern konnte, je weniger dieſe die öffentliche Mittheilung ihrer Lehren, ob ſie ſchon früher durch die heiligſten Eide nur für den Kreis der eng Vertrauten beſtimmt war, ſpäter durch etwas Anderes beſchränken mochten, als durch die Vorſicht gegen die leichtfertige Religioſität der Andersdenkenden; wie uns ja Joſephus, der früher ſelbſt Eſſener war, ganz ungeſcheut von den Anſichten und Gebräuchen derſelben unterrichtet.

Auch werden in der That die Spuren ſolcher philoſophiſchen Denkart in Paläſtina nach der Mitte des 2. Jahrh. n. Ch. häufiger. Hierher ſind nun allerdings vorerſt mehre von Rabbinen ausgeſprochene Klagen zu rechnen, daß um dieſe Zeit die griech. Philoſophie zu ihnen gedrungen und beſonders von Alexandrien aus verbreitet worden ſei, [2]) wobei ich namentlich den Judas, den Sohn des Sariphäas und

1) S. Abth. 1. S. 467. ff.

2) S. Gfrörer a. a. O. II. S. 348. ff.

den Matthias, den Sohn des Margalothus für Beförderer ſolcher alexandriniſchen Geſetzeskunde halten möchte, welche Joſephus als die geiſtigſten unter den Juden und als Erklärer der heil. Schriften im auszeichnenden Sinne nennt, [3]) zumal wenn man die eigne gleich näher zu erwähnende Anſicht des Joſephus daneben ſtellt. Der Beachtung iſt es ferner werth, daß Act. VI. 9. Synagogen der kyrenaiſchen und alexandriniſchen Juden in Jeruſalem erwähnt werden, die ſich wol auch religiös von den übrigen ausgeſchieden haben und es wäre leicht möglich, daß Gamaliel, der Lehrer des Paulus, den die Rabbinen als Beförderer der griechiſchen Weisheit (zwar ihn, den ſonſt ſo hoch Geſtellten, hierin tadelnd, aber ebendeßhalb deſto glaubwürdiger) aufſtellen, [4]) ſolche Gelehrſamkeit unter den jüngern lernbegierigen Juden zu verbreiten geſucht habe, obſchon ſelbſt hiermit noch keineswegs die ſichere Baſis für einen geſchichtlichen Zuſammenhang des Alexandrinismus und des reinſten Weſens des Chriſtenthums gelegt iſt, die Gfrörer darin findet. [5])

Beſondere Beachtung verdienen endlich hierbei nur noch, als die zuverläſſigſten, obſchon ſpäteſten Zeugen und Träger alexandriniſcher Grundſätze in Paläſtina der Simon Magus und Joſephus.

Weniger noch der Erſtere. Zwar gewinnt er dadurch ein ihm eigenthümliches Intereſſe, daß man aus den Nachrichten über ihn ſieht, wie auch die paläſtiniſchen Samaritaner [6])

---

3) Ant. Jud. XVII. 6. §. 2. cl. 9. §. 3. *Ἰουδαίων λογιώτατος καὶ παρ' οὗς τινας τῶν πατρίων ἐξηγητὰ νόμων*, u. ſ. w. Das Wort *λογιώτατος* iſt hier einer beſondern Beachtung werth, weil es das Lieblingswort zur Bezeichnung der geiſtig-philoſoph. Richtung der Alexandriner iſt; ſ. Philo de vita Mos. I. p. 606. Aristeas und Act. XVIII. 24.

4) S. Lightfoot p. 459. — Wolf bibl. hebr. II. p. 882.

5) S. über Gamaliel in dieſer Beziehung a. a. O. II. S. 402. ff.

6) Er war aus Gitthon in Samaria gebürtig. Vergl. Just. apol. p. 69. und den ſamaritaniſirenden Alexandrinismus des Eupolemus, ſ. oben S. 221. ff.

durch alexandrinische Zeitideen aufgeregt und überwältigt wor
den waren, und wie vielleicht selbst der ungebildetere Theil de
Volks, inwieweit es diesem möglich war, sich denselben a
gab. Indeß ist über ihn und seine ursprüngliche Lehre viel p
wenig mit Sicherheit bekannt, als daß wir sehr viel daraus
schließen könnten. Als einzig sichere Quelle hierüber muß Act.
VIII. 9.—11. angesehen werden, wo ihn das Volk als ma
große Kraft Gottes erhebt (οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ
ἡ μεγάλη). Jedenfalls fordert dieser Ausspruch eine alexa
drinische Exegese, indem hier der rein-alexandrinische Gedank
einer individual-wesentlichen Darstellung göttlicher Eigensch
ten vorliegt. Allein selbst hierbei fragt es sich immer, wie we
nicht etwa der Magier selbst veranlassende Ursache zu dies
Ausrufe gewesen sei und mithin als Einzelner dastehe, und w
weit ihn das Volk verstand. Die spätern Quellen über ih
und selbst die frühesten unter diesen die pseudoclementinischen
Homilien liegen uns nun aber schon fern, nicht nur weil a
Simon's eigne Denkweise das Christenthum einen bedeutende
Einfluß üben konnte und mochte, sondern weil auch eben die
spätern Quellen mehr die mit dem Christenthume parallel ge
gebildeten Ansichten der Simonianer wiedergeben, als die u
sprünglichen, die, bevor ihr Meister in den christl. Bereich g
zogen ward, Platz in ihm gewonnen hatten und uns hier allei
interessiren können.

Ausführlichere Mittheilungen fordert aber noch Jose
phus [7]) für sich, aus dessen Schriften es klar wird, wie de
Wiederschein der jüdisch-alexandrinischen Aufklärung in Pa
lästina bei Männern wenigstens, die durch Gemüth, Ge
und Kenntnisse höher gestellt waren, gewaltig aufzuleuchten
anfing und wie, wenn der Ausbildung derselben ein längere
ruhi

7) Ueber die alexandrin. Dogmen in Josephus s. Bretschn
der's: Capita theologiae Judaeorum dogmaticae e Flavii Jo
sephi scriptis collecta, rell. Viteb. 1812. 8. und Ofrörer
a. a. O. II. S. 356. ff., der jedoch mehres nicht Hergehöriges
hierher zieht.

ruhigerer, ungetrübterer Zeitraum vergönnt gewesen wäre, sie sich wohl so vollständig wie in Alexandrien durchgebildet haben würde.

Auch Josephus fand vorerst neben dem geschichtlichen Sinne der heil. Schriften einen tiefern, allegorischen. Dieß versichert er ausdrücklich im Prooemio zu seinen Antiquitäten (§. 4.), [8]) wobei er sich jedoch vornimmt diesen letztern zunächst bei Seite zu setzen und ihn erst nach Vollendung der Antiquitäten in einem besondern Werke ausführlicher mitzutheilen, was denn zu vielen philosophischen Untersuchungen Veranlassung geben werde. Hiermit scheint denn auch sein Vorsatz am Schlusse der Antiquitäten zusammenzuhangen, nun in 4 BB. von Gott und seinem Wesen zu reden und auch näher zu entwickeln, warum in den Gesetzen das Eine geboten und das Andere verboten sei.

Indeß hat er sich doch auch schon in dem Geschichtswerke selbst der allegorischen Exegese nicht ganz enthalten und die einzelnen Andeutungen und Beispiele derselben, welche mit unterlaufen, stellen ihn in Eine Klasse mit den alexandrinisch-traditionalen Exegeten.

So berichtet er gleich im Anfange seiner Geschichte, daß Moses den ersten Tag den Einen Tag genannt habe und fügt bei: „die Ursache, warum? könnte ich wol gleich jetzt angeben, indeß, weil ich einmal versprochen habe, die eigentlichen Ursachen von dergleichen Erscheinungen in einer besondern Schrift abzuhandeln: so will ich die Erklärung auch dieses Ausdrucks auf jene Zeit verschieben“. Wie dieselbe aber gelautet haben werde kann Dem nicht zweifelhaft sein, der sich erinnert, was wir oben bei Beleuchtung der Uebersetzung der Stelle Genes. I. 5. und der Erklärung derselben bei Philo beigebracht haben. [9]) Ferner entspricht seine Ansicht über Abraham ganz der in den Gesetzesgenealogien und den mit diesen anderweit verflochtenen

8) τὰ δὲ ἀλληγορούντος (τοῦ νομοθέτου) μετὰ σαφηνείας.

9) S. Abth. 1. S. 206.

zu allen Menſchen gedrungen: ſo auch Gott der ganzen W
gegenwärtig ſei (ὁ θεὸς διὰ παντὸς τοῦ κόσμου περοίκημε

Mit ſolcher Weltanſchauung iſt, ſo lange das individue
Bewußtſein nicht aufgegeben wird, die Unterſcheidung eines
ſprünglichen und eines gewordenen Göttlichen ganz unzertre
lich verbunden, und wollte man nach alexandriniſcher We
fortſchließen, und erſtern im ſtreng philoſophiſchen Sinne
den Urgrund aller Dinge (τὸ πρεσβύτατον) [15]) feſtgeha
wiſſen, der deßhalb zu ſeinem Sein und zu ſeinem gedacht
den nichts Anderes vorauszuſetzen brauche (τὸ ἀπροσδεές)
ſo mußte man ihn dann auch für vollkommen eigenſchaftslos
den Menſchen vollkommen unerkennbar anſehen. Und
ſpricht denn auch Joſephus in Gemeinſchaft mit den übr
Alexandrinern ausdrücklich aus, vorzüglich cont. Ap. II.
gegen Ende, wo er den Gegnern und Verächtern des jüd
Geſetzes kürzlich zeigen will, was Moſes denn eigentlich
Gott gelehrt habe, daß er nämlich unerzeugt (ἀγένητος)
in alle Ewigkeit hin unveränderlich (ἀναλλοίωτος) ſei,
er ſich losſage von aller menſchlichen Vorzüglichkeit, in
Kraftäußerung (δυνάμεις) zwar erkennbar, aber unerfor
ſeinem Weſen nach (κατ' οὐσίαν ἄγνωστος). Es bedar
Diejenigen unſrer Leſer, die der Darſtellung des philon
Lehrbegriffs mit theilnehmender Aufmerkſamkeit gefolgt
kaum der Hinweiſung darauf, wie alle dieſe Anſichten nicht
alexandriniſch, ſondern auch auf das Innigſte in das Ge
dieſer philoſophiſchen Denkweiſe verpflochten ſeien.

Nur noch Eine Aeußerung des Joſephus [18]) iſt fü
ſern Zweck zu wichtig, als daß wir, ohne ſie berührt zu

15) S. Abth. 1. S. 120. Vergl. mit Jos. cont. Ap. II.
πρεσβύτατον ὁ θεός.

16) S. Abth. 1. S. 121. Vergl. mit Jos. Ant. VIII. 4. §

17) Auch bei Philo eins der weſentlichſten Prädicate des G
chen ſ. Abth. 1. S. 116. ff.

18) Mit welcher jedoch noch die Stelle im B. J. VII. 8. §
glichen werden muß, wo der Anführer der Sicarier zu

die Feder niederlegen könnten. Sie betrifft den Zustand der menschlichen Seele, den sie für beklagenswerth erklärt. „Die Seele," sagt Joseph. adv. Ap. II. 24., „dem Körper eingeboren (σώματι ἐμφυομένη) ist traurig daran (κακοπαθεῖ)." Es ist klar, daß ihm hierbei ein Verlust der ursprünglichen Würde und Seligkeit vor dem Geiste schwebt, die die Seele bei ihrer Vereinigung mit dem Körper verlohren habe und wir sehen daraus, wie er nicht angestanden haben würde, den Körper für ein Gefängniß des edlern, göttlichern Geistes zu erklären, der sich reinigen müsse, um diesen unwürdigen Aufenthalt schon hier, in wie weit es möglich sei, und bei der bevorstehenden entscheidenden Trennung einst ganz zu verlassen, sich selbst so als göttlichen Wesens zu erkennen und endlich im Anschauen Gottes, wie er ist, in unwandelbarer Glückseligkeit zu verharren. [19])

Eleazar nach Josephus u. A. sagt: θάνατος μὲν γὰρ ἐλευθερίαν διδοὺς ψυχαῖς εἰς τὸν οἰκεῖον καὶ καθαρὸν ἀφίησι τόπον ἀπαλλάσσεσθαι πάσης συμφορᾶς ἀπαθεῖς ἐσόμενας· ἕως δ' εἰσὶν ἐν σώματι θνητῷ δεδεμέναι καὶ τῶν τούτου κακῶν συναναπίπλανται ταληθέστατον εἰπεῖν τεθνήκασι, κοινωνία γὰρ θείῳ πρὸς θνητὸν ἀπρεπής ἐστι, die auch in der Seligpreisung der ἀπάθεια (s. Abth. 1. S. 350.) alexandrinische Bildung verräth. Zu der ganzen Stelle bemerkt nämlich Bretschneider (a. a. O. S. 55. N. 95.) mit Recht: Quis non videat, Josephum ipsum, nomine Eleazari usum Graecorum more et in Graecorum gratiam hic esse philosophatum?

19) Vergl. auch die in der nur angeführten St. c. Ap. II. 24. folgenden W.: καὶ τούτων (σωμάτων) αὖ πάλιν ὡς θανάτῳ διακριθεῖσα (ἡ ψυχὴ), cl. II. 30.: ἔδωκεν ὁ θεὸς (Denen, die das Gesetz treulich bewahren und, wenn es sein muß, dafür sterben) γενέσθαι τε πάλιν καὶ βίον ἀμείνω λαβεῖν ἐκ περιτροπῆς.

Register.

I.

Register der wichtigsten Gegenstände.

(Ich bemerke hierbei, daß, wo zu einzelnen Lehrsätzen keine nähere Bestimmung findet, sie dem philonischen Lehrbegriff angehören, daß eine römische II. die 2. Abtheilung anzeigt, gegen die erste nicht besonders bezeichnet ist, und daß endlich, wo zwei arabische Zahlen durch ein Komma getrennt sind, die erste auf die Seite, die letztere auf die Note hinweis't.)

A.

Abel, Bedeutung desselben in den alexandr. Gesetzesgenealogien 368, 485.

Abraham, Urtheil Philo's über dessen Opferung Isaak's 40[illegible] wird schlechthin der Einzige genannt II. 102, 72., Bedeutung desselben in den alexandrin. Gesetzesgenealog. 371. ff., bei Aristob. 91, 49., bei Eupolemus II. 221., bei Josephus II. 241. Abrahamitische Tugend 374.

Accommodation, göttl., an Menschen, in wie weit von den [illegible] gebilligt 49. ff.

Ada, Bedeutung in den Gesetzesgenealog. 363.

Adam, Bedeutung in den Gesetzesgenealog. 343., bei den LXX. 17. f.

Aegypten, dessen klimat. Einfluß auf Entwickelung religiöser Ideen 2., alte Schriftsteller *) und Hülfsschriften über dasselbe 1., Bedeutung in den alleg. Gesetzesgenealogien 394. 462, [illegible]

Aether = Feuer 190, 125.

αἰών 214, 173. 217.

*) Nachträglich anzufügen: Hekatäus von Abdera s. Clem. Alexandr. Strom. V. p. 603. ἐν τῷ κατὰ τοὺς Αἰγυπτίους vergl. mit Diog. Laert. prooem. (Ἐ. ἐν τῇ πρώτῃ περὶ τοῦ Αἰγυπτίων φιλοσοφίας), Chäremon Jos. adv. Ap. I. [illegible] und Lysimachus s. Voss. H. G. (Lugd. Bat. 1624. 4.) 302. Die Stellen des Jos. im B. adv. Ap., auf welche sich bei Letzterem zu beziehen scheint, I. 34. II. 2. 14. sprechen jedoch nicht ausdrücklich von einer ägypt. Geschichte.

Akademie, Einfluß derſelben auf die jüd.-alexandrin. Religionsphiloſophie 31. ff.

Alexander der Große gründet Alexandrien 5., deſſen Berührung mit den Juden, pflanzt ſie in die neue Stadt über 18.

Alexandrien, alte Schriftſteller *) und Hülfsſchriften zur Kenntniß dieſer Stadt 1, 1., Einfluß ihrer Eigenthümlichkeit auf wiſſenſchaftliche Studien 11. ff.

Allegoriſche Erklärung der heil. S. bei den jüdiſchen Alexandrinern 52. ff., derſelben und ihres Gegenſatzes Bezeichnungen 52, 25., Regeln und Willkühr 53. 67. ff., Begründung 54. ff. Alleg. Zuſammenhang der h. Schr. 62. Verhältniß des all. Sinnes zum hiſtoriſchen 63. ff., mehre all. Erklärungen zugleich 76., phyſiſche, ethiſche 64, 38. Alleg. Tradition 68. f. II. 95. Alleg. Deutungen heidniſcher Mythen durch unſre Alexandriner, in welchem Sinne? 40, 11. All. Erkl. bei den Heiden ſelbſt 53., bei den frühern Juden 53., bei den Therapeuten 450., bei den LXX II. 17., beim Ariſtobul 55. f., im 4. B. der Makkabäer II. 195. ff., beim Ariſteas II. 209., in den orphiſch. Gedichten II. 228., bei Joſephus II. 241.

Allmacht Gottes 384, 509.

Anthropologie Philo's 288. ff.

Anthropopathien und Anthropomorphismen gemißbilligt 123, 21., bei den LXX II. 32. ff.

ἀπάθεια = Tugend 350. 400.

Apokryphen des A. T., inwiefern ſie Quellen für die jüdiſch-alexandrin. Religionsphil. II. 113. ff.

Aquila, griech. Ueberſetzer der heil. Schr. II. 6.

Ariſtäas, Werk über die Juden II. 200, 158. II. 207, 4.

Ariſteas, Brief des, II. 205. ff., berichtet fälſchlich über die LXX II. 2. f., offenbar jüdiſch-alexandriniſch. Product II. 207. II. 211. ff., kennt die θεοῦ μερίσεις in ihrer Abhängigkeit vom θεὸς μέγιστος II. 208., der Alles durchdringt II. 209.; verknüpft Weisheit mit Tugend II. 208., allegor. Schrifterklärung in ihm II. 209. f.

Ariſtobulus, Fragmente des, in ihrer Bedeutung für alexandrin. Religionsphiloſ. II. 73. ff., ob ſeine Hauptſchrift erhalten? II. 95., ob ſeine Fragmente ächt? II. 76. ff. Anſcheinende Widerſprüche der Alten über ſein äußeres Leben II. 76. ff., ob 2 A. von Euſebius verwechſelt? II. 81, 18., ob unſer mit dem 2. Macc. erwähnten identiſch? II. 88. und Note 25. daſelbſt. Deſſen Nachricht über eine Ueberſetzung der heil. Schr. vor den LXX II. 85. ff. Von den Alten wahrſcheinlich öfter ſtillſchweigend benutzt II. 89, 43. II. 94. f., wahrſcheinlich Verf. pſeudo-orphiſcher Verſe II. 95. Seine wiſſenſchaftl. Tüchtigkeit 88, 76., corrumpirt die LXX? II. 4, 4., vertheidigt deren allegor. Deutung 55. f., läßt ſie den Heiden bekannt ſein 78. Ob als deren Urheber anzuſehen? II. 75. Vielmehr als Concipient der allegoriſchen Tradition II. 95. Er unterſcheidet ſcharf Gott an

*) Stephanus in Ἀλεξάνδρεια· Νικάνωρ ὁ Ἑρμείου ἐν τῇ περὶ Ἀλεξανδρείας πρώτῃ und derſelbe in Ῥοτάσπαι nennt die Ἀλεξανδρειάς des Neſtors aus Lycien oder Lycaonien.

ſich und in ſeiner Erſcheinung II. 97. Erſterer unerkennbar ebendaſ. Göttliche Mittelurſachen II. 103. ff., entfernt alles Böſe von Gott II. 108., göttl. Sprechen und Handeln ihm identiſch 217, 176.

Artapan oder Artaban, ſeltſamer ſchriftſtelleriſcher Charakter deſſelben und Verhältniß zum jüdiſchen Alexandrinismus II. 200. ff.

Askeſe, dem jüdiſchen Alexandrinismus charakteriſtiſch 47., Begriff 396. f., Grad und Werth derſelben 350. 399. ff., fälſchlich hinüberſpringend in Selbſtpeinigung 401. ff., die von den Therapeuten beſtimmt verworfen 452., A. erheuchelt, unnütz 419., eine vermeintliche Tugend 422, 553. Schwankender Zuſtand des Aſketen 538. 421. A. bei den Therapeuten 447. ff. 454., bei den Eſſenern 458. 474, 63. 484., im 4. B. der Makkabäer II. 195.

αὐδή = λόγος in den Orphiſchen Gedichten II. 227.

Auferſtehung des Fleiſches im 2. Buche der Makk.? II. 154. im 4. Buche der Makk.? II. 198.

B.

Baruch, Buch des, II. 150. ff., Urheber II. 150., gemiſchter theologiſcher Charakter II. 151., paläſt. Anſicht vom Tode und von der Weisheit ebendaſ., doch heidniſche Götter = Dämonen II. 152.

Bibliotheken, alexandriniſche 7.

Böſe, was von Menſchen geſchieht, fern von Gott 323., bei Aristobul II. 108., ſ. Uebel.

C.

Chaldäiſches Dogma 373., im B. der Weish. II. 160, 74.

Corruptionen früherer heidniſcher Schriftſteller zu Gunſten des Alexandrinismus von Juden 81. ff. II. 214. ff., ob jüdiſcher? II. 236.

D.

Dämonen = körperloſe vernünftige Seelen 260, 260. 289, 314. = Logi, Ideen 260., daher Götter der Heiden, wodurch hinüberſtreifend zum Begriffe böſer Engel bei den LXX II. 68. ff., im Buch II. 152., im ſibyll. Proœmio II. 236.

δήλωσις καὶ ἀλήθεια ſ. Urim.

Demetrius der Jüngere, Geſchichtſchreiber der Juden, Verhältniß zum Alexandrinismus II. 200, 158. II. 220. f.

Demetrius Phalereus, deſſen Geſchichte Urſache von Zweifeln über die Wahrheit des Berichts des Ariſteas von den LXX II. 85. ff. ſeine Schrift über die jüdiſchen Könige von alexandr. Juden ihrer philoſ. Zwecke corrumpirt II. 220. f.

διάβολος im Buche der Weisheit II. 172.

διάθεσις φυσική bei Ariſtobul II. 102.

Dichtkunſt zur Zeit der Ptolemäer in Alexandrien 13.

δόξα θεοῦ II. 41. II. 55, 90.

δραστήριον αἴτιον 120, 12. 184.

δύναμις ſ. Kräfte, göttliche.

E.

Ehe nicht ſchlechthin verworfen, doch minder heilig geachtet 404., bei den Therapeuten verworfen 449., bei den Eſſenern ſchwankend 475. ff.; im B. der Weisheit? II. 169, 94. II. 170, 96.

Eid im Allgemeinen gemißbilligt 494.

Eigenſucht, Begriff derſelben als Quelle des Laſters 353., bei Sirach II. 142.

Einbildungskraft 289.

Einſamkeit empfohlen 405., bei den Therapeuten 443. 446, 8.

Eklektiſches Moment im jüd. Alexandrinismus 46.

ἐκπλήρωμα πάντων 248, 230.

ἔκστασις 354, 407. II. 17. ff.

Emanatiſtiſches Moment im jüd. Alexandrinismus 268. ff., im B. der Weisheit II. 178. ff.

ἕν, τὸ von Gott 125. 140.

Engel = Logen 259. 381, 507. 385, 511., doch auch öfters = vernünftige körperloſe Seelen überhaupt 311, 370., = Luftgeiſter (ſ. dieſe) 313. Der Engel ſchlechthin = der Logos beim apokryph. Eſra? II. 121. Engel, Götter der Heiden bei Sirach II. 141. f. Dämonen, θεοὶ μερικοὶ und ὕψιστος; böſe dem Philo unbekannt 312, 374. ſ. Dämonen.

Enos, Bedeutung in den alexandr. Geſetzesgenealogien 365., bei den LXX II. 25.

Enthaltſamkeit ſ. Askeſe.

Ephemereuten bei den Therapeuten 456.

ἐπιστήμη τ. θεοῦ ſ. Weisheit, göttl.

ἐπιφάνεια τ. θεοῦ II. 181.

Erhaltung der Welt 226., = fortdauernde Schöpfung 226, 193.

Erzengel, der Logos 239, 222. 259. 381, 507. 385, 511.

Eſau, Bedeutung in den Geſetzesgenealogien 396.

Eſra, *) apokryph., welches Verhältniß zum kanoniſchen II. 116. ff., Zuſätze in ihm, der Streit der Leibwächter II. 119, 10. II. 122. ff. Verſetzungen in ihm II. 119, 11. Durch Umarbeitung gegen den kanon. alexandriniſirt II. 120. ff., hebt Gott als ὕψιστος hervor II. 120., der Logos der Engel ſchlechthin? II. 121. f., der Logos als Wahrheit II. 122. ff.

Eſra, der kanoniſche, folgte früher dem 2. B. der Chronik im Kanon II. 117, 7.

Eſſener, praktiſche Philoſophen 470. vergl. mit 89, 77., finden ſich in Aegypten nicht als Secte 466., wohl aber beſonders in Paläſtina

*) Nachträglich anzuführen die Abhandl.: Ueber die Entſtehung, die Beſtandtheile und das Alter der Bücher Eſra und Nehemia, vom Prof. Dr. Kleinert, in den dörptſchen Beiträgen. I. 1. ff. Die Fortſetzung und in ihr ein Excurs über den apokr. Eſra war für den 2. Band verſprochen, iſt aber in ihm nicht gegeben worden. Im Ganzen verſicherte der jüngſt verſtorbene Kl. mit Trendelenburg zu ſtimmen.

469, 51., Zeit des Urſprungs derſelben 469, 53., angeblich ſehr hohes Alter 470, 58. Quellen zu ihrer Kenntniß 469, 52. Hülfsſchriften 440, 2. Aufenthaltsort derſelben, anſcheinende Differenz hierüber 470. f., ihre κοσμοπόλεις 472., ihre Enthaltſamkeit und Standhaftigkeit 473. f., Anſichten über die Ehe ebendaſ. ff., über den Reichthum, Gütergemeinſchaft 476. Verhältniß gegen Arme 477. Tagewerk 478. ff. Sie mißbilligen die Sklaverei 481, blutige Opfer 491, 90. und den Eid 494. Anſicht derſelben über den Werth der Philoſophie 26. Dogmatiſche Lehren 482. ff., Opfergeſetze u. Ceremonien 492. Grabfolgen, ebendaſ., Novizen 493. Subordination 495. Forum 496. Spätere Schickſale derſelben 496. f. Verſchiedenheit von den Therapeuten 442, 446, 8. 497.

Ethik Philo's 341. ff.

Etymologien, *) bibl., bei den Alexandrinern, ihre Anwendung und Beurtheilung 73.

Eupolemus iſt corrumpirt für ſamaritan. ſ. alexandr. Zwecke II. 221.

Eva, Bedeutung in den Geſetzesgenealogien 344., bei den LXX II. 1.

Ewigkeit, Begriff derſelben als zeitloſe Dauer 214, 173.

Exegetiſche Studien die angeblich weſentlichen bei unſern Alexandrinern 48.

ἕξις (leidentliche Beſchaffenheit) 288. f. Kräfte derſelben 294. f.

ἐξομοίωσις τῷ θεῷ 335, 409.

εὐημερία bei den Therapeuten 450, 14.

Ezechiel, jüd. Trauerſpieldichter, ob alexandriniſchen Gehaltes? II. 199, 157.

F.

Fatum, inwiefern bei Philo 280. f., bei den Eſſenern 487.

Flaccus, ägypt. Präfect 27.

Flucht aus dem Körper, in welchem Sinne und für welche Zwecke empfohlen 334.

Freiheit des Menſchen, deſſen eigenthümlich auszeichnendes Sitzthum 302. ff., Einfluß derſelben auf Erlangung der ſeligen Stimmung des Menſchen 378. ff.

G.

Gaidad, Bedeutung in den Geſetzesgenealogien 362.

Gamaliel, paläſt. Jude, alexandrin. Geiſtes II. 239.

Gegenſtände, 4 Klaſſen derſelben 288. ff., Möglichkeit eines Unterſchieds bei Pantheismus 291. ff.

Geiſt, göttlicher, nothwendig zu ſetzen als Urheber des menſchl. Geiſtes 300. Begriff deſſelben 301., eine erneuerte Ausgießung deſſelben den Alexandrinern fremd 387, 512., inwiefern ein prophet.

*) Sehr richtig ſagt Lobeck Aglaoph. II. 869.: Ecclesiastici quidam — quum nomen Pascha a graeco πάσχειν repetant neque per ignorantiam lapsi, sed allusionis quandam gratiam aucupati videntur. Es muß Dieß auch auf unſre Religionsphiloſophen ausgedehnt werden.

ſcher 388, 512., auch kosmiſches Princip bei Philo? 301, 349. Im B. der Weisheit minder ſcharf gehalten, ſo daß er vom göttl. Logos terminol. nicht mehr ſcharf zu trennen II. 165. II. 178. ff.

Geiſt, menſchlicher, Urſprung deſſelben 295. ff. Beſchaffenheit des mit dem Körper noch unverbundenen 343., nach den Eſſenern durch den Reiz des Vergnügens in den Körper verlockt 485., ſ. außerdem Vernunft und Seele, vernünftige.

Geiſter der Luft ſ. Luftgeiſter.

Geiſtiges an ſich unerkennbar 161. f., = dem Göttlichen 265., deßgl. bei den Therapeuten 454.

Gerichtstag, letzter nach dem B. der Weisheit II. 174.

Geſetze, ungeſchriebene, welche? 428, 565.

Geſetzesgenealogien 241. ff., bei den LXX II. 17. ff., bei Ariſtob. II. 91, 49., bei Sirach II. 142., bei Eupolemus II. 221. f., bei Joſephus II. 241. ff.

Geſicht, der vornehmſte Sinn, warum? 164.

Glaube, was? und inwiefern Bedingung zur Tugend 392. ff.

Glück, irdiſches, verächtlich 402. ff., bei den Eſſenern 476. ſ. Askeſe.

Glückſeligkeit, höchſte, Gott zu ſchauen 143. f.

Gnade Gottes, als göttl.-erhaltende Sonderkraft 226., bei Ariſtobul II. 110.

Gott, phyſiko-theologiſcher Beweis für deſſen Daſein, u. die Bedeutung deſſelben für Alexandriner 163. ff. Das allervollkommenſte Weſen 30. 114. ff., unveränderlich 116. ff., (bei Joſephus II. 244.), vollſtändig einfach (ſ. τὸ ἕν) 118. ff., letzte Urſache aller Dinge 120. ff. (bei Joſephus τὸ προυβέστατον II. 244.), bedürfnißlos 121. (im 2. B. der Makkabäer II. 187., im 3. B. II. 189. und bei Joſephus II. 244.), eigenſchaftslos 121., reines Sein (ἕν ſ. d.), leidenſchaftslos, glückſelig 130., frei 131., von Menſchen unerfaßlich 138. (bei Ariſtob. II. 98., bei Joſephus II. 244.), namenlos 138., bei den LXX II. 25., doch ſich zu Namen accommodirend 148. ff. II. 29. 50. Tetragrammaton 150, 76., bei den LXX II. 25. Gott anſchauen die höchſte Seligkeit 143. ff. Er iſt allmächtig 384, 500., doch wäre es unanſtändig wenn er für Alles ſelbſt ſorgte 385, 511. Gott an ſich und in ſeiner Erſcheinung ſcharf zu ſcheiden 167. ff. 277. ff., bei Ariſtobul II. 97., im 2. B. der Makkab. II. 182., bei Joſephus II. 244. Gott an ſich wirkt nur das Gute 386, 511., durchdringt in ſeiner Erſcheinung Alles (ὁ κόσμος bei Joſephus II. 243. ſ. νοῦς τῶν ὅλων) 265, 268., gleich einem geiſtigen Lichte 273. (bei den Therapeuten 450, 14. 454., im ſibyll. Prooemio II. 235.), iſt in Wahrheit allein 278., und wirkt allein 280., mittelbar (ſ. d.) und unmittelbar. Iſt er in räumlichen Verhältniſſen? 281. ff., bei den LXX II. 44. ff. Er iſt der Ort aller Dinge 282., ſein eigner Ort, ebendaſ., und nirgends 283., doch auch die Welt ſeine Wohnung und allgegenwärtig, ebendaſ. f., bei Ariſtob. II. 100., bei Ariſteas II. 209., in dem ſibyll. Prooemio II. 234. f. Gott außerhalb der Zeit 214. ff. Gott als Schöpfer 200. f., ſein Handeln iſt Sprechen 217., bei Ariſtobul und dem Siraciden deßgl., ebendaſ., 176. Heißt G. als redender, d. h. als die ſinnliche Welt hervorbringender ὁ λόγος? 221, 184. Sohn, Söhne Gottes ſ. Welt.

Gott als Name der gütigen Kraft ſ. Güte Gottes.
Gottesreich, irdiſches 426., Hoffnung darauf 432., Schilderung deſſelben 433. f., ſteht endlich allen Menſchen bevor 456. f., nach den Eſſenern mehr vergeiſtigt 486.
Götter, heidniſche, Dämonen ſ. d.
Göttliche Mitwirkung zur Erlangung der glückſeligen Vollkommenheit des Menſchen 380. ff. Gott zieht den Menſchen zu ſich ebendaſ., 505.
Göttliches = Geiſtiges ſ. d., erſtes und anderweit Göttliches 27
Gottſchauen höchſte Seligkeit 143. f., möglich dem Geiſte trotz des Körperlichen 326. ff.
Griechiſche Philoſophie angeblich aus dem Judenthume geſchöpft 76. ff. Urtheile über ſie und Gebrauch derſelben bei den Alexandrinern 86. ff.
Güte Gottes = ſchöpferiſche Kraft deſſelben 194. 226. 2 ſchlechthin Gott genannt 231. f.

H.

Heiden ſich ſynkretiſtiſch an's Judenthum anſchließend II. 20 deren Götter = Dämonen ſ. d.
Heilige Schriften bei den Alexandrinern. Feſtſtellung derſelb 29, 4. Inſpiration 58. Verſtändniß ohne Inſpiration unmö nach den Eſſenern 74, 53. 484.
Hekatäus von Abdera durch alexandrin. Juden für ihre philoſo ſchen Zwecke corrumpirt II. 216. ff.
Henoch, Jared's Sohn, in den Geſetzesgenealogien 366., b dem Siraciden II. 142., bei Eupolemus II. 222.
Henoch, Kain's S., in den Geſetzesgenealogien 361.
Hermippus aus Smyrna von den Alten ſehr hochgeſtellt 80. 86., nicht zu verwechſeln mit dem Berytiſchen II. 86, 31., ſein gebliches Zeugniß wider Ariſtobul II. 86. ff. Er iſt corrumpirt die Juden behufs ihrer Zwecke II. 219. f.
Heroen = Ideen und Logen 260., auch überhaupt körperloſe nünftige Seelen 260, 260.
Heſiod, Verſe ihm untergeſchoben durch Juden behufs ihrer Zwecke II. 90. 93.
Hoffnung überirdiſcher Güter zunächſt nothwendige Tugend 366
Homer, Verſe ihm untergeſchoben durch Juden behufs ihrer Zwecke II. 90. 93.

J.

Jaddus, Hoherprieſter 18.
Jakob, Bedeutung in den Geſetzesgenealogien 396. ff.
Jaſon von Kyrene 181. ff.
Idealiſtiſches Moment im jüdiſchen Alexandrinismus 275.
Idee, die, der Ideen 257.
Ideen, Nothwendigkeit und Begriff derſelben 205. 257. Verwe ſelung derſelben mit den allgemeinen Gattungsbegriffen 257.,

exiſtiren 258. bei den LXX II. 12., als reine göttlich-geiſtige Perſönlichkeiten, Engel 258. ff. Heroen und Dämonen 259., gleich platon. jüngern Göttern 260. Ideenlehre im B. der Weisheit II. 177.

ἱεροφάντης 30, 4.

Inſpiration der heil. Schriften 58.

Jobal, Bedeutung in den Geſetzesgenealogien 363.

Joſeph, Bedeutung in den Geſetzesgenealogien 398. 422.

Joſephus der Geſchichtſchreiber, Eſſener 469, 52., gebraucht die LXX II. 5, 6., iſt alexandriniſch-philoſophiſch gebildet II. 240. ff., leitet die griech. Philoſ. von den Juden ab 80., nach ihm das Sinnliche entſtanden, weil veränderlich 165, 91. II. 242., kennt und übt die allegor. Interpretation II. 241. ff. und die Geſetzesgenealogien ebendaſ.; ſeine pantheiſtiſche Weltanſchauung II. 243., alexandrin. Theologie II. 243. f., hält den jetzigen Zuſtand der menſchlichen Seele für beklagenswerth II. 245. Iſt er der Verf. des 4. Buchs der Makkab.? II. 190.

Irrthum mit Laſter eng verknüpft ſ. Tugend.

Iſaak, Bedeutung in den Geſetzesgenealogien 395.

Iſrael, Bedeutung in den Geſetzesgenealogien 398.

Jubal, Bedeutung in den Geſetzesgenealogien 363.

Judas, der Sohn des Sariphäas, pal. Jude im alexandr. Geiſte II. 238.

Juden, Quellen und Hülfsſchriften zu deren Kenntniß 16, 22., heidniſche Schriftſteller über ſie II. 215, 26., äußere Lage derſelben in Aegypten und namentlich in Alexandrien 16. ff. *) Religionsphiloſophie der alexandriniſchen Juden, Nutzen der Kenntniß derſelben für geſchichtliche und exegetiſche Wiſſenſchaft, Vorrede zur 1. Abtheil. III. ff., Hülfsmittel zu deren Kenntniß, daſ. XIII. ff., Entſtehungsgründe, Eigenthümlichkeit und Charakter derſelben 1. ff. 28. ff. — Juden nach alexandr. Anſichten, hiſtoriſch-religiöſer Vorzug derſelben 428., deren Leiden, aus welchem Geſichtspunkte betrachtet 430., es ſtehen ihnen noch größere bevor, warum? 431., endliche Schickſale derſelben 432. ff.

Jüdiſche Theologie, Hülfsmittel zur Kenntniß derſelben überhaupt, Vorrede zur 2. Abth.

Judith, Buch II. 114.

K.

Kain, Bedeutung in den alexandrin. Geſetzesgenealogien 351., böſe Nachkommenſchaft deſſelben daſelbſt 361. ff.

κηδεμών der Eſſener 472.

---

*) Vergl. noch Remond Verſuch einer Ausbreitung des Judenthums von Cyrus bis zum gänzlichen Untergange des Staats. Leipz. 1789. Dav. Henr. Levyssohn de Judaeorum sub Caesaribus conditione et de legibus eos spectantibus. Lugd. Batav. 1828. cl. Meier Judaica p. 67. sqq. Endlich das Programm des Hrn. Prof. Carl Cleß: Quaeritur de coloniis Judaeorum in Aegyptum terrasque cum Aegypto conjunctas post Mosen deductis. Stuttg. P. I. 1832. 4.

Körper, der menſchliche, ein Tempel der göttl. Seele 299, 342, erſcheint als Hemmniß des Geiſtes in ſehr trübem Lichte 327. ff., bei Joſephus II. 245., wie der Menſch an ihn gefeſſelt 336, 350.

Kosmogonie, doppelter Lehrtypus derſelben 189. ff., im Buche der Weish. II. 174. ff.

κόσμος αἰσθητὸς, νοητὸς 206.

Kräfte, göttl., Begriff und Namen derſelben 242. ff. Ueberſicht derſelben 246. f., höhere, niedere 228. f., ſchwankende Terminologie bei denſelben 231. ff., anſcheinendes Schwanken in Betreff der Beſtimmung der Wirkſamkeit derſelben 235., ihr metaphyſiſcher Gehalt 238. ff. und emanatiſtiſcher (ſ. d.) Urſprung 266. ff. im B. der Weisheit II. 178. ff. — Durch die göttl. Kräfte kommt der Menſch zu Gott 381, 505. bei den LXX II. 65. ff., doctrinale und verſöhnende Wirkſamkeit derſ. 380. ff., vorſehende und regierende 385. 511., bei den LXX II. 32. ff. Ob ſchon ein ausgebildetes Syſtem bei den LXX? II. 55., bei Ariſtobul? II. 103. ff.

κύριος in Bezug auf das Göttl. und im eigentl. Sinne die mächtige Kraft (ſ. Macht Gottes) 231. ff., übergetragen auf Gott ſelbſt 148. ff. Ueber Beides in den LXX II. 27. ff. 50. ff.

L.

λαλῶν, ὁ, von Gott 221, 184.

Lamech, Bedeutung in den Geſetzesgenealogien 363.

Leben, das, der Menſchen ein Fall 328. 347.; theoretiſches, praktiſches 411. ff. 439. ff. Inconſequenz bei ſolcher Unterſcheidung 417. ff. Vertheidigung des prakt. L. 464, 42. Lebensaufgabe, Losreißung vom Körper (ſ. Flucht), eine Vorbereitung auf den Tod 395, 407.

λόγων, ὁ, von Gott 221, 184.

Lehrtypus, doppelter, in der heil. Schrift nach dem Alexandriner Grund und Ausdehnung dieſer Behauptung 49. ff.

Leidenſchaften 348. ff., mit Thieren verglichen 349., auf 4 Klaſſen zurückgeführt 399, 525., nothwendig zu beſchränken für die Tugend ſ. d. und Askeſe.

Licht mit Vorliebe zum Vergleiche mit dem Göttlichen angewandt 270., warum? 271.

Linus, Verſe ihm untergeſchoben durch Juden behufs ihrer philo. Zwecke II. 90. 93.

λογεῖον ſ. Urim.

λόγος, Verhältniß zum λόγος 250. 253. 264, 264. Stellvertreter Gottes 209, 162., Engel ſ. d., Lichtweſen 274., kosmiſche Wirkſamkeit λόγοι, δυνάμεις ἐνωτικαὶ 195, 135., doctrinale und verſöhnende Wirkſamkeit derſelben 380. ff., λόγοι μεσῖται καὶ διαιτηταὶ 382, 507., πάντιμοι 381, 506., vorſehende und regierende Wirkſamkeit 385, 509. ſ. Kräfte, göttl.

Logos, göttl., zweideutiger Gebrauch des Worts im weitern und engern Sinne 208., im weitern = Mittelurſache überhaupt, ὄργανον 208, 162., als 2. Gott ebendaſ. Warum ſich die Alexandriner gerade dieſes Terminus bedienten 210. ff. 249. 262. ff. Er iſt ſehr ſchnell 217, 277. Logos im engern Sinne, nothwendige Dop-

peikraft des L. im weitern 205. ff., die disponirende, Weisheit (s. d.) und die durchführende, δῦναμις (s. d.). Verhältniß zur göttl. Weisheit 221. ff. Des Logos im weitern Sinne Kräfte, s. Kräfte, göttl. Logos als geistige Welt 249., als sinnl. Welt 262. Sohn, Söhne Gottes s. Welt. Des L. doctrinale und versöhnende Wirksamkeit 380. ff., vorsehende u. regierende 385, 509. Erzengel s. d., Lichtwesen 274., ob Messias? 457. f. Der Logos bei den LXX? II. 57, 94., bei Aristob.? II. 108., in den orphisch. Gedichten II. 226.

λόγος ἀληθεια 254, 249. 283., beim apokryph. Esra II. 122., ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ, ἄνθρωπος ἀσώματος 329, 399., ἀρχή 222, 187., γενικώτατος 250., δεσμός 193. 195., εἰκὼν τ. θ. metrsinnig 209, 162. 250., ἔλεγχος 382, 507., ἐνδιάθετος? 250. f., ἐνδιάθετος θεοῦ υἱός 383, 508., ἔνθερμος καὶ πυρώδης 274, 290., ἐξάρχων τ. θ. 209, 162., ἑρμηνεὺς τ. θ. 209, 162. 381, 507., ἱερεύς ebendas., ἱκέτης ebendas., mediator 208, 162., μητρόπολις τῶν δυνάμεων 209, 163., νόμος ἄϊδιος 195, 135., ὄλος 209, 163., ὄνομα τ. θ. 209, 162., ὄργανον 208. und das. Note 162. 253., πληρέστατος 270., προφορικός? 210. f., σπερματικός 264, 264., συνεχής 265, 268., σφραγίς 253., σωφρονιστής 382, 507., τομεύς 193., ὕπαρχος τ. θ. 209, 162., ὑποφήτης τ. θ. ebendas. und 381, 507.

Logos, der menschliche 211.

Luft, sinnl. körperliches Element 309.

Luftgeister, Gründe der Annahme derselben 306., einige steigen herab und werden Menschen 307. f. Vernunft, Entstehungsprocess derselben 321, 388., nothwendiger Unterschied von den Logis 310. Inconsequenz in Behauptung, sie seien unerfaßlich vom Bösen 313. Sie sind vorsehend 313. 386, 512.

M.

Macht Gottes, göttl. Sonderkraft 226.

Makkabäer, Bezeichnung dieses Worts II. 187, 130. 1. Buch II. 114.; 2. Buch II. 130. ff., ohne Grund verworfen II. 83, 25., besonders im 2. Theile alexandrinisch; andere Ansicht II. 181, 119., unterscheidet Gott an sich und in seiner Erscheinung II. 182. Schöpfung aus Nichts, in welchem Sinne II. 183. f. Materie als zu bildendes Material II. 187., hebt Gott als ὕψιστος hervor ebendas.; 3. Buch mit alexandrinisirender Richtung II. 187. ff. Bedürfnißlosigkeit Gottes II. 189. Gott als ὕψιστος hervorgehoben II. 190.; 4. B. wirkl. alexandrin. religionsphilos. Tendenz II. 190. ff. Ursprung II. 191., etwas christianisirend II. 191, 139. Nothwendige Beherrschung der Leidenschaften II. 194. Tugend und Unsterblichkeit verbunden II. 195., allegor. Exegese ebendas.

Maria, See, Aufenthaltsort der Therapeuten, nicht Moeris 446, 9.

Materie, Nothwendigkeit derselben 161. ff., frühere philos. Ansichten über sie; philosoph. Standpunkt der Alexandriner 176. ff. Beschaffenheit ders. nach der letztern philos. Bedürfnisse, formlos und qualitätenlos 183. ff., entbehrend, verlassen, leer 188. ff., hinüberspielend in den Pantheismus 270. Inconsequenzen in der Lehre über sie 188. ff. Die Materie auch ein zu ordnendes Material 190. 293., im 2. Makk. II. 187., ein Gemisch der 4 Elemente, planlos, ungestaltet 189. ff., in den LXX II. 11., wirkende Ursache des Bö-

ſen 196. f., die gegenwärtigen Uebel der Welt Nachwehen derſelben 391, 514., ſie ſcheint bisweilen ganz zu verſchwinden 198. (ſ. Schöpfung aus Nichts), verſchiedene Grade der Receptivität der Göttlichen in derſelben 293. Materie vergl. mit Finſterniß 271. f. Materie bei Ariſtob. II. 101. Himmliſche Materie der Neuplatoniker dem Philo unbekannt 269.

Mathuſalah, Bedeutung deſſelben in den Geſetzesgenealogien 362.

Matthias, der Sohn des Margalothus, pal. Jude in alexandrin. Geiſte II. 239.

Meel, Bedeutung deſſelben in den Geſetzesgenealogien 362.

Menſch, nach Gottes Ebenbilde geſchaffen 302. ff., hierdurch Freiheit 303. ff., doch auch körperliche Vorzüge 305. Herr der Erde, daſ., aufgerichtet 306. Seine Beſtandtheile, zwei-, drei- (bei den LXX II. 59.), achttheilig 316, 381. Die kleine Welt 315. Vom göttl. Pneuma und Logos zugleich erſchaffen 320.; die Natur der ſchöpferiſchen Kräfte bei ihm inconſequent gewandt 321. Der himmliſche M. = Ideenmenſch 320., mannweiblich II. 14. der ſinnliche Menſch des göttl. Geiſtes gewürdigt 321., doch natürlich und nothwendig unvollkommen 347., obſchon nicht an ſich ſündhaft, ebendaſ., der leidenſchaftliche den Thieren vergleichbar 346. Der erſte Menſch vorzüglicher als ſeine Nachkommen 255, 251.

μὴ ὄν 171, 98. 185. f.

Meſſias, irdiſche Seligkeit ſeines Reichs und deſſen philoſoph. Anlage 390, 514. 423. ff., ob der Logos? 437.

Mittelbare Wirkſamkeit Gottes 155, 79.

Mittelurſachen, göttl., Nothwendigkeit derſelben 168., nähere Beſtimmungen über ſie 202. ff., philoſ. Geſetz hierzu 204.

μονάς, ἡ, von Gott 125.

Moſes, ſein vorzügliches Anſehen unter den heil. Schriftſtellern bei den Alexandrinern 29., ſeine Bedeutung in den Geſetzesgenealogien 399.

Muſeum, alexandr. 7. 10.

μυστής 30, 4.

Myſterienweſen der Alexandriner 83., ob mit Geheimlehre? 86.

Myſtiſches Moment im jüdiſchen Alexandrinismus 46.

Mythen, heidn., allegor. erklärt 40, 11.

N.

Nationalanſichten der Juden und deren Verhältniß zu den Alexandrin. Speculationen 423. ff.

Natur, natürliches Vermögen 288. f. 295.

Noah, Bedeutung deſſelben in den Geſetzesgenealogien 367., bei den LXX II. 23.

Noëma, Bedeutung derſelben in den Geſetzesgenealogien 363.

Nothwendigkeit, Band was den Menſchen an den Körper feſſelt 336. ff.

νοῦς τῶν ὅλων Gott 265, 268.

O.

Offenbarung, Möglichkeit, Nothwendigkeit, Werth derſelben 389, 512., dem jüdiſchen Glauben weſentlich 42.

Ογος 353.

ὁν, τό, ὤν, ὁ Gott 123, 21. 140., bei den LXX II. 27., bei den Therapeuten 453., im B. der Weisheit II. 161.

Onias erbaut den heliopolit. Tempel 20. II. 3, 8.

Οργανον ſ. λόγος.

Orpheus, untergeſchobene jüdiſch-alexandrin. Verſe bei Ariſtobul II. 90. ff., ſonſt II. 225. ff.

P.

Palästina ergriffen von jüdiſch-alexandriniſcher Religionsphiloſophie 467. und II. 237. ff.

Pantheismus, logikaliſcher, des Philo, deſſen Rechtfertigung 261., Durchführung 275. ff.

Paradies, Seligkeit deſſelben, philoſoph. Unterlage ſolcher Anſicht 390, 514.

Particularismus den Alexandrinern fremd 426.

Πάθη 348.

Παθητόν, τό 184.

Patriarchen bitten für die Juden, in welchem Sinne 429.

Philo, der Philoſoph 27., als Repräſentant der jüd.-alexandrin. Religionsphiloſophie 98. ff., ſein Judaismus 104., ſeine wiſſenſchaftliche Bildung 105., als Philoſoph 106. ff., ob Platoniker, Stoiker oder Pythagoräer? 31, 6. 45, 15. u. 16., vertheidigt die allegor. Interpretation 56., ſeine Schriften 109. ff., *) ob Verf. des Buchs der Weisheit? II. 161, 76., ob Kenner der hebr. Sprache? 73., Lehrbegriff deſſelben 114. ff., Literatur über dieſen 111, 14., Eintheilung ſeiner Philoſophie 113., deren Anfangspunkt 159.

Philo, der ältere, der Geſchichtſchreiber über die Juden II. 215, 26., ob Verf. des B. der Weisheit? II. 161, 76.

Philo, der Dichter über Jeruſalem, ob alexandriniſchen Moments? II. 199, 157.

Philoſophie, Werth derſelben bei den Alexandr. 87. ff., nach dem Urtheile der Eſſener 482. ff. Eintheilung derſelben 113. Zuſtand derſelben unter den Ptolemäern in Aegypten 14.

Polybides, ſein νουθετικόν, ob von einem alexandrin. Juden corrumpirt? II. 222, 52.

Πνευμα ſ. Natur, φυσικώτατος mit beigefügter Zahl 456, 27.

*) So eben ſind von Ang. Mai in den rer. sacrar. lib. 2. Auctt. Leontio et Joanne (im 7. Theile ſ. nov. collection. vett. scriptt. P. I. p. 74.—109.) viele bisher unbekannte Fragmente aus Vätern, auch einige aus Philo bekannt gemacht worden (ſ. p. 95. 96. 98.—109.), aus denen wir übrigens mehre Titel von Schriften des Letzteren kennen lernen, die ſelbſt bis auf dieſe verlohren waren.

Physikotheologischer Beweis für das Dasein Gott 163. Wichtigkeit desselben 167.

πληροῦν 186. ff.

πνεῦμα, göttl., s. Geist, göttl., und 294, 335. 301, 349 menschliches s. Geist, menschl.; προφητικόν s. Prophe

Präexistenz der Seelen 306. ff. im Buche der Weisheit II. 16 bei Josephus II. 245., auch der bösen Seelen? II. 168, 92.

Praktisches Leben 92, 82., s. auch Leben.

Prophet, Prophetie 30, 4. 388, 512.

Prosopopoeie und Hypostasirung unterschieden und in ihrem terschiede erkennbar, wie? 239. f. II. 132. f.

Pseudepigraphen des A. T., die Entstehung dergleichen für Zwe cke des jüd. Alexandrinismus sehr erklärlich 86. II. 236., dies dieſem Zwecke sicher entsprechendes vorhanden II. 236.

ψυχή s. Seele.

Ptolemäer, ihre Regierung und ihr Einfluß auf Wissenschaft keit 6. ff. *) Dunkelheit in der Geschichte ihrer Aufeinand II. 78, 10.

Ptolemäus 1. Lagi 6. ff. 9. 21.; der 2. Philadelphus 19, der 4. Philopator 23.; der 6. Philometor 20.; der 7. Physk 8. 25.

Pythagoras in seinem Einflusse auf den Alexandrinismus 45 f.

R.

Rabbinen, Urtheil der, über die LXX II. 5. f., machen Fe len angeblich untreuer Uebersetzung derselben namhaft 7.

Regierung, göttl., der Welt 384.

Reichthum s. Glück, irdisches.

ῥῆμα θεοῦ 220. 263, 264. 264, 265. 383, 508.

Reue Uebergang zur Besserung 366. Gottes, von den LXX im tateuche consequent vermieden II. 33. ff.

S.

Samariter in Aegypten setzen ihren Haß gegen die Juden II. 222., corrumpiren den Eupolemus für alexandrinisch Zwecke, die sich auch bei ihnen finden ebendas.

Scheinkörper der göttl. Potenzen 386, 511.

Schlange im Paradiese in den alexandrin. Allegorien 345., LXX II. 17.

Schöpfung aus Nichts im 2. B. der Makkab. in welchem II. 183., bei Philo 198. f. Schöpfungsurkunde, doppelte, trachtet bei den LXX II. 11.

*) Vergl. hierzu Montucla hist. des mathématiques t. 1. le d'Alexandrie. Auch de Schmidt dissertat. de nav nibus et commerciis Ptolemaeorum.

Schriften, heil., s. Heilige Schriften; untergeschobene oder corrumpirte zu Gunsten alexandrinischer Ansichten 82. u. II. 204. ff.

Schutzengel einzelner Völker, Zahl, Beschaffenheit, Zusammenhang mit den alexandrin. Dogmen II. 63. ff.

Seele, vernünftige 288. f., bei Aristobul II. 99., Namen derselben 288, 314., präexistirt s. d. und Vernunft, vernunftlose, Kräfte derselben 289. f.

Sejan, Feind der Juden 26.

Selbstmord, anscheinend empfehlenswerth, doch mit consequentem Rechte verworfen 330. ff.

Selbsterkenntniß, Wichtigkeit derselben 375.

Sella, Bedeutung in den Gesetzesgenealogien 363.

Septuaginta, philos. Nothwendigkeit der Annahme einer wörtl. Inspiration derselben für die Alexandriner 59. Spuren alexandrin. Religionsphilosophie in denselben II. 1. ff. Zeit ihrer Abfassung II. 1. 88. ff., in Aegypten 2., selbst wieder zu Gunsten alexandrin. Ansichten von Juden corrumpirt II. 3, 4., früher den Juden angenehm, später in Polemik gegen die Christen verhaßt II. 4. ff., ob sie erst durch die Christen recht in Gebrauch gekommen? II. 5, 5. Dreizehn Stellen von den Rabbinen als untreu wiedergegeben hervorgehoben II. 7. Spätere Ansichten über den Einfluß ihrer religiösen Ueberzeugung auf ihre Uebersetzung II. 8. ff., aus einer samaritanisirenden Recension übergetragen? II. 43, 71. Aendern um bibl. Charaktere zu idealisiren II. 59, 97.

Seth, Bedeutung in den alexandrinischen Gesetzesgenealogien 363.

Sibyllinische Orakel, inwieweit für jüdischen Alexandrinismus wichtig II. 228. ff., frühere Ansichten über sie II. 230. ff., das sog. Prooemium zu denselben besonders wichtig II. 232. ff., es nennt die Welt die Wohnung Gottes II. 234., der Alles durchdringe, ebendas. f., Gott ist Licht II. 235., der Heiden Götter Dämonen II. 236.

Simon 1. und 2., Hoheprieſter II. 145.

Simon der Magier, in wie weit alexandrin. Interesses II. 239. f.

Sinn, der, 289. 344.

Sinnliche, das, nothwendig entstanden 164., weil veränderlich nach Josephus 165, 91., sinnliche Welt s. Welt.

Sirach, die Weisheit Jes., von dessen Enkel übersetzt II. 126., des letztern Urtheil über die LXX II. 5, 7., um so natürlicher, da er alexandrin. Bildung mit Palästina verbunden zu haben scheint 468. Das jetzt vorliegende Buch inwiefern von Bedeutung für jüd. Alexandrinismus II. 126. ff., palästinisches Erzeugniß ebendas., palästin. Ansicht vom Tode II. 127. f., palästin. ungescheute Ableitung auch des Bösen von Gott II. 129., palästin. Ansicht von der Weisheit II. 129. ff., doch dabei auch alexandrin. Moment II. 140. ff., die Engel Götter der Völker II. 141. Selbstsucht der Sünde Keim II. 142. Gesetzesgenealogien II. 142. f., allegor. Interpretation II. 143. Sprechen Gottes = Handeln 217. Spuren griech. Bildung II. 144, 54. Erklärung dieses verschmolzenen Charakters II. 144. ff. Zeit der Uebersetzung und Abfassung II. 145. Das alexandrin. Moment hervorgedrängt durch Uebersetzung und theilweise Umarbeitung II. 148. ff. Zerspaltung des Buchs II. 149, 64.

Sklaverei gemißbilligt bei den Therapeuten 457., bei den Essenern 481.

Sohn, Söhne Gottes ſ. Welt.

σοφία τ. θ. ſ. Weisheit, göttl.

Sophokles, Verſe deſſelben verdächtige bei Hekatäus von Abdera II. 217, 29.

Sprechen Gottes = Handeln 217., bei Sirach und Ariſtobul ebendaſ.

Sprachgebrauch, nothwendige Unterſcheidung des ſtrengen u. minder ſtrengen 146. ff. II. 165, 84.

στάσις τ. θ. II. 104. und Note 74. daſ.

Stoa in ihrem Einfluſſe auf jüd. Alexandrinismus 45. 32, 6. II.

Stolz = Lüge bei den Therapeuten 454. f.

Strafe in dieſer Welt für Sünde wünſchenswerth 391, 514.

Sünde, Begriff derſelben 350., mit Irrthum verknüpft 354. f. Tugend.

Sündenfall, in welchem Sinne verſtanden 346. ff., im B. der Weisheit II. 168.

Sündfluth, allegor. Deutung II. 196.

συμπλήρωσις τῶν πάντων 248, 230. 332, 404.

σύστασις 192, 180., im B. der Weisheit II. 176, 107.

T.

τάξις 214.

τελεῖν 267., im B. der Weisheit 175.

Tetragrammaton 150, 76.

Theobike 389. und Note 513. daſelbſt.

θεοὶ αἰσθητοί, ἐμφανεῖς 262., μερικοί bei den LXX II. 63. beim Ariſteas 208.

θεός im eigentl. Sinne die gütige Kraft Gottes (ſ. Güte) 232. dann übergetragen auf Gott ſelbſt 148. ff. Beides in den LXX 27. ff. II. 50. ff.

Theoſophiſches Moment im Alexandrinismus 47.

Therapeuten 89, 77. 126. Secte 463, 38. Namen 444. Verhältniß zu chriſtl. Mönchen 440, 2. Hülfsſchriften über ſie daſ. Quellen 443, 5. Verſchiedenheit von den Eſſenern 442. 8. 497. lieben die Einſamkeit 445. Aufenthaltsort, ob außerhalb Aegyptens? 445. Therapeuten im weitern Sinne des W. 445, 8. Höchſte Mäßigung der Th. in Wohnung 446., Speiſe und Trank 447., Kleidern 448. Ehe 449. Hohe Feier des 7. Tages 447. 451. ff. Semneen 450. σύνοψις ebendaſ. und 14. daſ. Gebet, allegor. Deutung der Schrift 450. Sie ruhen auf alexandriniſch-dogmat. Grunde 453. ff. Heiligſtes Mahl 455. und Nachtfeier 460. f. Bedeutung derſelben 461. ff. Alter 462. Secte 463. ſcheinen ſich vom Alexandrinismus auszuſcheiden 464. keine Sklaverei 457. ob der Verf. des Buchs der Weisheit Therapeut? II. 170, 96. II. 176, 107.

Therapeutinnen 444.

τρήματα 193. 268.

Tobel, Bedeutung deſſelben in den Geſetzesgenealogien 365.

Tobias, Buch, welcher Gebrauch deſſelben im Alexandrinismus? II. 125.

Tod, die natürliche Bedingung vollkommener Seligkeit 330. ff. 332. 403., vita meditatio mortis 335, 407., Paläſtiniſch-trübe Anſicht über denſelben im Buche Sirach's II. 127. f., bei Baruch II. 151. In welchem Sinne Folge des Sündenfalls? im B. der Weisheit II. 172.

Trieb 290.

τρόπος τῆς ψυχῆς 342.

Tugend = Apathie 350., ſie iſt eine weſentliche 418., von Einſicht und Weisheit unzertrennbar 354. ff. 371. ff., im B. der Weisheit II. 167., 4. Makkab. II. 195., Ariſteas II. 208. Tugenden auf die Cardinaltug. zurückgeführt 368., zerfallen in niedere u. höhere 369. ff. Bewegsgründe zu ihnen 376. f. Tugendhaftes Leben erſt ein wahres Leben 332, 403.

U.

Uebel, Rechtfertigung deſſelben in der Welt 389. ff. und Note 513. —515.

Ueberſetzung der 70 ſ. Septuaginta, eine griech. d. A. T. vor dieſer? II. 73, 2.

Unſterblichkeit der vernünftigen Seele 334., weſentlich für Alle, perſönlich nur für die Guten 330. ff. beſ. 333. 405., bei den Eſſenern 485., im B. der Weisheit II. 170. ff., im 4. B. der Makkab. II. 195.

Urim und Thummim als Symbole des göttl. Logos 220, 181., warum in den LXX λογεῖον, δήλωσις und ἀλήθεια überſetzt, ob mit Rückſicht auf die Logologie? II. 57, 94., bei Eſra II. 124, 19.

V.

Verähnlichung des Menſchen mit Gott Lebenszweck 335.

Vergnügen Band was den menſchl. Geiſt an den Körper feſſelt und leicht zur Sünde verleitet 336. ff. 345. ff.

Vernunft ſ. Seele, vernünftige und Geiſt, menſchlicher. Die höchſte Kraft des Menſchen 290., deſſen Fähigkeit ſich ſelbſt frei zu beſtimmen 290, 324., im 4. B. der Makkab. II. 194., deßhalb göttl. Weſens 296. beſ. 299, 342., und nothwendig anderer Entſtehungsweiſe als die ſinnl. Gegenſtände 296. ff. 341. (nicht conſequent feſtgehalten 341.), als das 2. Abbild Gottes durch den Logos oder das 3. Gottesbild in verſchiedenem Sinne ebendaſ. Entſtehung durch das πνεῦμα θεῖον ſ. Geiſt, göttl., hierdurch Fähigkeit freier Tugend 302. Anderer Lehrtypus der Entſtehung aus Luftgeiſtern (ſ. d.) 306. f. Berührungspunkte beider 307. ff. Unzweckmäßigkeit des letztern 308. Vernunft der wahre Menſch 529.

Vorherwiſſen Gottes Verhältniß zur Freiheit 216. f.

Vorſehung Gottes 383. ff.

W.

Waſſer, ausſtrömendes, im häufigen Vergleiche mit dem wirkenden Göttlichen 269. ff.

Weib, Bedeutung in den alexandrin. Allegorien 344.

Weihe zu den heil. Myſterien eine innere 94. ff.

Weisheit, Buch der, alexandrin. Urſprungs und Inhalts II. 15 ff. Andere Anſichten II. 152, 69. Das Buch nicht zu zerthei II. 154, 70. Alexandriniſche Lehre in ihm über die Weisheit 154. ff. Gott an ſich im Gegenſatze zu ſeinen Eigenſchaften II. 15 f. ob Philo der Verf.? II. 161, 76., ob der Verf. Therapeut 170, 96. und II. 176, 107. Es faßt die Weisheit minder ſch II. 164., ob die Logologie ihm unbekannt? ebendaſ., kennt die drin. Typologie II. 164, 81. und II. 172, 99., faßt den chen Geiſt minder ſcharf II. 165., ſchreibt der göttl. Weisheit Geiſt zu II. 166. Ob dieſem Geiſte myſtiſch 21 Prädicate? ebend welche Prädicate II. 167. Verknüpft Tugend und Weisheit daſ. Leib ſündige Laſt II. 169. Sündenfall in welchem Sinne 168. Der Menſch kann ſich nur nach Weisheit ſehnen ebendaſ. Sterblichkeit der Seele für Gute II. 170. ff. in welchem Sinne Tod Folge des Sündenfalls? II. 171. f. letzter Gerichtstag Kosmiſche Prädicate der Weisheit II. 174. ff. doppelter Lehrbe Alles durchdringend II. 175. Ideenlehre II. 177. Emanatiſti Urſprung der g. Weisheit II. 178. f., dieſe zuſammengeſtellt dem Lichte II. 180, 117.

Weisheit, göttliche, Begriff derſelben 220. Verhältniß göttlichen Logos 221. Gattin, Tochter Gottes u. Aehnl. 222. daſ. Note 187. Bild Gottes, ἀρχή, ebendaſ. Iſt Mutter des 223. und weltbildende Urſache 223. f., im Buche der Wei II. 174. ff., iſt beweglich, ebendaſ. II. 176. Sie iſt ſtreng Logos geſchieden 224., angeblich identiſch mit ihm 221, 185. 508. Ob alter Name für Mittelurſache überhaupt? II. 107, die einſame ebendaſ., doctrinale und verſöhnende Wirkſamkeit ſelben 380. ff. II. 167., mit dem Lichte verglichen bei Ariſtobul 104. ff., in dem B. der Weisheit 180, 117. — Göttl. Wei bei Ariſtobul II. 104. ff., nach dem Buche der Weisheit II. 154. dieß ſchreibt ihr einen Geiſt zu II. 166.

Weisheit, menſchl., mit Tugend (ſ. d.) eng verbunden; Menſch kann nur nach ihr ſtreben, ſie aber ohne göttl. Gnade erreichen, welches oft in einem ſeltſamen Bilde 384, 508., in der Weisheit II. 170, 90.

Welt = Ort Gottes ſ. **Gott**. **ſinnl.** 206., Pforte zur geiſt 162., nothwendig vollkommen 252. f., (obſchon immer unvol men 254, 251.); **geiſtige**, unſichtbare 206., bei den LXX II. 11. Gattungs- und Planenwelt 206. f., bei den LXX II. 13. Formenwelt 253., deren geiſtige Formen = Gattungsbegriffe Ideen 255. **Welten**, Beſchaffenheit der gebildeten (geiſtigen ſinnlichen) 246. ff. Söhne Gottes, der ältere und jüngere Im wahren Sinne nur Eine Welt, die vollkommenſte 248., groſſer Menſch 319. **Weltbildung** 246. ff., als Umformung der Urmaterie 192., in's Einzelne beſchrieben 193., außer Zeit 213. f.

Wiſſenſchaft, Werth derſelben bei den Alexandrinern 87. Stufe derſelben bei letztern 88. und Note 76. daſ. II. 94.

Wolkenſäule, Führerin der Iſraeliten, allegor. gedeutet 438., im Sirach und B. der Weisheit II. 134, 34.

Wort, göttl., ſ. Logos; menſchliches, deſſen Angemeſſenheit bei Zuſammenſtellung mit der göttl. Thätigkeit 212.

Y.

ὕψιστος bei den Alexandrinern im eigenthümlichen Sinne Prädicat Gottes, bei Esra II. 121., bei Tobias II. 125., bei Sirach II. 141., im 2. B. der Makk. II. 187., im 3. Buche II. 190., beim Ariſteas II. 208.

Z.

Zahlen in der Kosmologie 456, 27.

Zeit, Anſicht über ſie 213.

ζηλοῦντες bei den Eſſenern 498.

Zuſtand der Seele nach dem Tode 423., bei den Eſſenern 486.; trauriger Zuſtand der böſen Seelen nach demſelben, beſchrieben 486.

II.

Regiſter der beſprochenen Stellen.

(Ich bemerke, daß nur ſolche Stellen der heil. Schrift angeführt ſind, deren höheren Einfluß auf die Entwickelung der jüdiſch-alexandrin. Speculationen oder deren eigenthümliches Verſtändniß und wahre Lesart ich entwickelt habe; letzteres war auch der Grund der Auswahl in Betreff der übrigen Schriftſteller.)

Genesis I. v. 2. S. 172. II. S. 11. II. S. 178., v. 5. S. 216, v. 11. II. S. 14., v. 26. S. 302. u. daſ. Note 352. S. 321. II. S. 7, 13., v. 27. II. S. 14. II. v. 2. II. S. 103, 74. v. 5. II. S. 13., v. 7. S. 300. u. 321., v. 9. II. S. 12., v. 15. II. S. 4, 5, v. 16. u. 17. II. S. 20., v. 18. S. 344., v. 19. S. 350. f. II. S. 12. f., v. 21. II. S. 17., v. 25. S. 345. f. III. v. 12. II. S. 21, v. 14. II. S. 59., v. 15. S. 58. II. S. 21., v. 17. II. S. 22. IV. v. 1. S. 351., v. 8. S. 358. II. S. 3, 4., v. 25. II. S. 2. V. v. 24. S. 366., v. 29. II. S. 24. VI. v. 1. S. 307., v. 2. II. S. 4, 4., v. 5. S. 349, 444., v. 6. u. 7. II. S. 34. ff., v. 8. S. 367. XII. v. 1. S. 375. XV. v. 10. S. 78. u. 193. XVI. 17. II. S. 3, 4. XVIII. v. 1. ff. S. 374. u. 376. XXI. v. 9. S. 59, 97. XXXI. v. 20. u. 26. II. S. 59, 97.

Exodus III. v. 14. S. 123. 138. II. S. 27., v. 14. u. 15. S. 3. f., v. 15. II. S. 46., v. 20. II. S. 4, 4. VI. v. 3. (2) II. S. 30. XV. v. 3. II. S. 44. XIX. v. 3. II. S. 44. XX. v. 18. S. 217., v. 21. (18.) S. 134. XXI. v. 6. II. S. 44. XXII. 28. (27.) II. S. 26. XXIV. v. 10. u. 11. II. S. 40. XXVIII. 16. II. S. 57, 94. XXXII. v. 7. II. S. 44, 72. II. S. 60, 12. u. 14. II. S. 37. XXXIII. v. 13. S. 142., v. 18. II. S. 91., v. 23. S. 135.

Leviticus XVI. v. 17. II. S. 3, 4. XXIV. v. 15. f. S. 151. II. S. 25.

Numeri XII. v. 8. II. S. 41. XXIII. v. 19. S. 50. 123.

Deuteronom. XXIX. v. 20. (19.) II. S. 43, 71. XXX. v. 1. II. S. 39. XXXII. v. 8. II. S. 62. XXXIII. v. 2. II. S. 71

Josua IV. v. 24. II. S. 44.

Regum 1. I. v. 14. II. S. 61. XV. v. 35. II. S. 38. XIII. v. 12. II. S. 18. 3. VIII. v. 53. II. S. 44.

Chronic. 2. VI. v. 1. f. II. S. 76.

Jesaias VI. v. 1. II. S. 55. XIX. v. 18. II. S. 2, 3. XXIX. 10. II. S. 18. XXXVIII. v. 11. II. S. 42. XL. v. 20. II. S. XLII. v. 18. II. S. 44. II. S. 52. XLV. v. 18. II. S. 15.

Je

Jeremias II. v. 13. S. 148. XIV. v. 13. II. S. 32. XVIII. v. 8. II. S. 38. XXXIX. (XXXII.) v. 17. II. S. 32.

Jonas III. v. 10. II. S. 38.

Psalm. XVI. (XVII.) v. 15. II. S. 42. XXXIX. (XL.) v. 7. II. S. 60. L. (LI.) v. 14. II. S. 60. LXII. (LXIII.) v. 3. II. S. 42. XCV. (XCVI.) v. 5. II. S. 69.

Proverb. I. v. 7. II. S. 48, 76. VIII. v. 22. ff. II. S. 135. f. XIX. v. 15. II. S. 19.

Job. VII. v. 15. II. S. 59. XXXIII. v. 15. II. S. 18. XXXV. v. 14. II. S. 42, 70.

Esra, apocr., I. v. 26. II. S. 124., v. 48. f. II. S. 121.

Sapientia Sal. I. v. 6. II. S. 166, 85. II. v. 23.—25. S. 172, 100. X. v. 1. 2. S. 168.

Siracid. Prolog. II. S. 145, 55. II. S. 147, 60. I. v. 1. II. S. 129. XXIV. II. S. 150, 31. II. S. 139. f. II. S. 152., v. 4. II. S. 134, 34.

Baruch III. v. 14. ff. II. S. 152.

Maccab. 2. I. v. 10. II. S. 76, 5. 3. II. v. 14.—16. II. S. 188, 132. 4. XVIII. II. S. 196.

Brief a. d. Hebräer X. v. 6. 8. II. S. 61.

Clement. Alexandr. Strom. V. p. 595. II. S. 81. ff.

Euseb. Praep. Evang. VIII. 8. p. 370. II. S. 81. ff. II. S. 83. ff., 10. p. 376. II. S. 97, 64. IX. 17. p. 418. II. S. 221, 47., 27. p. 432. II. S. 201, 164. XIII. 12. p. 664. II. S. 73, 2., p. 667. II. S. 104, 76. f. Orpheus.

Josephus Antiq. XIII. 3. §. 1. II. S. 3, 3. XVIII. 1. §. 5. S. 491, 90. de bello Jud. II. 8. §. 5. S. 478, 69., §. 14. S. 489, 85.

Orpheus, die 41 Verse aus Euseb. P. E. XIII. 12. p. 664. ff. II. S. 90. ff., ibid. v. 2. 3. II. S. 90, 3., v. 9. II. S. 92, 51., v. 18. ff., beſ. v. 21. II. S. 100, 72., v. 21. II. S. 90, 48. II. S. 103, 74., v. 22.—26. II. S. 97, 49., v. 27. II. S. 92, 51., v. 36. 37. II. S. 91, 50.

Pacianus epist. 2. advers. Novat. II. S. 63, 106.

Philo de mundi opific. p. 4. S. 207, 160., p. 5. II. S. 11, 25. leg. alleg. I. p. 44. S. 155. S. 264, 265., p. 45. S. 249, 233., p. 47. S. 155. S. 300, 343., p. 57. S. 137, 48. leg. alleg. II. p. 1097. S. 330, 401., p. 1103. S. 279, 300. leg. alleg. III. p. 94. S. 288, 314. S. 334, 506. de cherub. Verhältniß dieſes Buchs zum B. de Caino ejusque ortu S. 351, 449., p. 114. u. 116. S. 334, 508., p. 118. S. 344, 428. S. 352, 450. de sacrif. C. et A. p. 140. f. S. 221, 184., p. 155. S. 226, 196. de posterit. Cain. edit. Mang. I. p. 232. S. 362, 472., p. 238. S. 362, 473., p. 242. S. 383, 508., p. 251. II. S. 45, 72., p. 256. S. 193, 133. de plantat. N. p. 217. S. 306, 360. quod Deus sit immutabil. p. 298. S. 252, 243., p. 303. II. S. 36, 64., p. 317. S. 279, 300. de confus. ling. p. 329. S. 329, 399., p. 345. S. 241, 223. de profug. p. 464. f.

S. 221, 184., p. 479. S. 184, 108. S. 270. S. 272, 281. de migratione Abrah. p. 488. S. 332, 403. quis rer. div. haeres p. 503. S. 282, 208., p. 504. S. 150, 76. de somniis I. p. 582. S. 310, 369. und S. 311, 370., p. 586. S. 260., p. 593. S. 162, 84., p. 599. S. 141, 59. de vita Mosis, über sie überhaupt Vorrede zur 1. Abth. S. XVII., Buch II. p. 612. S. 438, 581. de sacrificant. p. 860. S. 144. quisquis probus liber p. 876. S. 32, 6. S. 470, 54. de vita contemplat. p. 891. S. 445, 7., p. 894. S. 447, 10. und S. 451, 15. de nominum mutat. p. 1044. S. 272, 281., p. 1045. S. 134, 39. vergl. S. 137., p. 1046. II. S. 30., p. 1048. S. 34, 39. de septenario p. 1176. S. 131, 34. quaest. in Exod. II. 45. S. 241, 223.

Plinius Hist. nat. V. 17. S. 471, 59.

Pseudoclement. Homiliae II. 49. edit. Cotel.-Cler. I. 93. II. S. 63, 105., III. 39. ejusd. edit. I. 614. II. S. 36, 62.

Rufin. Hist. eccl. VII. 32. II. S. 77, 6.

Theodoti ex scriptis epit. ap. Clem. Alex. edit. Pott. Vol. II. p. 980. II. S. 11, 26.

Berichtigungen.

In der ersten Abtheilung bittet man noch Folgendes verbessern:

S. 265.	Z. 6.	v. o.	lies: Jemanden — Den	statt	Jemand — Der
‚ ‚	‚ 8.	‚ ‚	: Den	‚	Der
‚ 330.	‚ 11.	‚ ‚	: wesentlichen	‚	persönlichen
‚ 382.	Note Z. 11.	v. u.	lies: nach	‚	noch

Halle,
gedruckt in der Buchdruckerei des Waisenhauses